目次

晚明思想史論

第一章　從王陽明說起

本書所要講的晚明時代，是一個動盪時代，是一個斑駁陸離的過渡時代，照耀着這時代的，不是一輪赫赫當空的太陽，而是許多道光彩紛披的明霞。你儘可以說它「雜」，卻決不能說它「庸」，儘可以說它「囂張」，卻決不能說它「死板」；儘可以說它是「亂世之音」，卻決不能說它是「衰世之音」。它把一個舊時代送終，卻又使一個新時代開始。它在超現實主義的雲霧中，透露出現實主義的曙光。這樣一段思想史上的轉形期，大體上斷自隆萬以後，約略相當於西曆十六世紀的下半期以及十七世紀的上半期。然而要追溯起源頭來，我們還得從明朝中葉王陽明的道學革新運動講起。

王陽明是宋明五百年道學史上一位最有光輝的人物。由他所領導起來的學術運動，是一種道學革新運動，也就是一種反朱學運動。當朱子在世的時候，正是道學的全盛時代。他以伊川為宗，上探明道橫渠濂溪康節諸家以窮其源，出入程門諸子如游楊謝呂尹胡之緒以盡其流。其於同時各派，則左排陸學，右排浙學，巍然以道學正統自任。廣收門徒，偏注羣經。道學到他手裏，可算是綱舉目張，燦然大備。先儒說朱子集道學之大成，誠可以當之而無愧了。然而朱子講學有時候嫌太繁瑣。「字字而比，節節而較」。把許多道理支分節解，往往弄得不成話說。就如他講「四端」，既把「仁義禮智」四字並提以配「春夏秋冬」，復並提「仁義」二字以配「陰陽」，並提「仁智」二字以明「終始」，更單提「仁」一字以貫「四端」，又有什麼「四端相從而來」，「四端迭為賓主」種種說法。這樣一分，那樣一合，看他配置得多麼巧妙！然而絕不是辨心性，這只是數戲

法，只是文字的遊戲。又如他講太極圖說道：「蓋中也，仁也，感也，所謂陽也，○之用所以行也，正也，義也，寂也，所謂陰也，○之體所以立也」。從仁義寂感上分陰陽，分體用，甚至從「中正」二字上也能分出陰陽體用來。這種地方，多麼能游心體會。這簡直是從起八股來了。陸象山在當時就批評他道：

> 編摹穿鑿之工，做傚假借之似，其條貫足以自信，其習熟足以自安。（象山全集卷一）

又象山語錄載：

> 有立議論者，先生云，「此是虛說」；或云，「此是時文之見」。學者遂云：「孟子闢楊墨，韓子闢佛老，陸先生闢時文」。先生云：「此說也好。然闢楊墨佛老者猶有些氣道，吾卻只闢得時文」。因一笑。

朱子依照著聖人樣子，摘摹剽竊，製造出多少道理格式。四平八穩，面面俱到。但從象山看來，那只是一種「議論」，一種「時文」。這種時文化的道學，後來竟成為道學的正統。從南宋末年，到明朝中葉，完全成一個朱學獨佔的局面。所謂一代大儒，如許魯齋薛敬軒輩，都不過陳陳相因，謹守朱子門戶。道學至此，幾乎纔成一種偏熟的格套了。於是乎首先出來個陳白沙，既而又出來個王陽明，都舉起道學革命的旗幟：一掃二百餘年瑣碎支離的積習，而另換一種清新自然的空氣，打倒時文化八股化的道學，而另創一種簡樸近真的新道學。陽明贈白沙大弟子湛甘泉有一段話：

> ……自是而後，其益辯，其道益晦；析理益精，其學益支離；無本而事於外者益繁以難。蓋孟氏患楊墨，周程之際，釋老大行。今世學者皆知崇孔孟，賤楊墨，擯釋老，聖人之道若大明於世。然吾從而求之，聖人不得而見之矣，其能有若墨氏之兼愛者乎？其能有若楊氏之為我者乎？其能有若老氏之清靜自守，釋氏之究心性命者乎？吾何以楊墨老釋之思哉？彼於聖人之道異，然猶有自得也。而世之學者，章繪句琢以誇俗，詭心色取，相飾以偽，謂聖人之道勞苦無功，非復人之所可為，而徒取辯於言詞之間。古之人有終身不能究者，今吾嘗能言其略，自以為若是亦足矣。而聖人之學遂廢。則今之所大患者，豈非記誦詞章之習；而弊之所從來，無亦言之太詳析之太精者之過歟？（別湛甘泉序）

這段話很能揭出陳王兩家道學革新運動的共同宗旨。他們所反對的是「記誦詞章之習」，換句話說，就是八股化的道學，這種八股化的道學，專務最平正，最周到，最近聖人；然而實際上直類乎「非之無舉，刺之無刺」的鄉愿，依門傍戶，俯仰隨人，比着楊墨佛老之各有其自得者，尚相去懸遠。「言益詳，道益晦，析理益精，學益支離」，這是暗斥朱子，而認爲八股化道學所自出。平心論之，朱子自是中國近古思想史上頭等的偉大人物，但他那種煩瑣支離的學風，實開後來道學八股化之漸，這也是無可諱言的。三百多年的因襲墨守，朱學的流弊已十分顯著。以這因緣，白沙陽明發起的道學革新運動適時而起了。

這次革新運動，發端於白沙，而大成於陽明。我們分析陽明的學說，處處是打破道學的規矩格套，處處表現出一種活動自由的精神，對於當時思想界確盡了很大的解放作用。首先看他講「致良知」。提起這三個字，常使人覺得一片空靈，不可捉摸。不錯，陽明有時候把良知講得的確太玄妙，如什麼「天植靈根」，「造化的精靈」，真算是玄之又玄。不過這裏要分別看，假使這種學說眞是一個玄妙，再無其他東西，它還怎能鼓動一世人心，在思想史上佔那樣重要地位？我們須要知道，這種學說雖然是很玄妙，但玄妙之中，却潛藏着一種時代精神，自有其不玄妙者在。陽明當臨死的前一月，寫信給聶雙江，其中有一段說：

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個眞誠惻怛，便是他本體。故致此良知之眞誠惻怛以事親便是孝，致此良知之眞誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之眞誠惻怛以事君便是忠。只是一個良知，一個眞誠惻怛。（全書卷二）

這樣講致良知，何等的親切簡易。這還能算玄妙麼？他不管什麼聖賢榜樣，道理格式，而只教人照着自己當下那一點眞誠惻怛實行將去。現現成成，甲不借乙借，乙不向甲賜。他以爲雖古聖人也不過如此。傳習錄載：

問良知一而已，文王作彖，周公繫爻，孔子贊易，何以各自看理不同？先生曰：聖人何能拘得死格！大要出於良知同，便各爲說何害？且如一園竹，只要同此枝節，便是大同。若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養那良知。良知同，更不妨有異處。汝輩若不肯用功，連筍也不曾抽

得，何處去論枝節！（全書卷三）

各憑自己良知，問便聽其問，答便聽其答，並通沒有死格，須從本源上流出，須是內發的。「君子一仁而已矣，何必同？」這已經是很自由的活動了。他更說道：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限所及。如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉；萌芽再長，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是隨其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。（全書卷三）

各人良知有一定的分限，並且今天有今天的良知，明天有明天的良知。只要從良知上出發，非特我和你不必相同，就是今日的我和昨日的我也不必相同，這裏全沒有定格。我們只須就當下分限所及，切實做去，使良知得遂其有機的發展，自然日有進境。無論自修或教人，都只宜這樣辦法。試再看傳習錄上這兩段：

門人有言邵端峯論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰：灑掃應對就是一件物。童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中，見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。（全書卷三）

門人問孔子謂武王未盡善，恐亦有不滿意。先生曰：在武王自合如此。（全書卷一）

大人有大人的良知，童子有童子的良知；文王有文王的良知，武王有武王的良知。「武王自合如此做」，也就不必管什麼盡善不盡善。童子自去致他那一點灑掃應對的良知，也無須去強學大人。各適其適，各得其得，彼非有餘，此非不足。這樣自由自在，把這裏完全看活了。他還有這一段話：

諸君功夫最不可助長。上智絕少，學者無超入聖人之理。一起一伏，一進一退，自是功夫節次。不可以我前日用得功夫了，今卻不濟，便要矯強，做出一個沒破綻的模樣。這便是助長，連前些子功夫都壞了。此非小過。譬如行路的人，遭一蹶跌，起來便走，不要欺人，做那不會跌倒的樣子出來。諸君只要常常懷個

遯世無悶，不見是而無悶之心，依此良知，忍耐做去。不管人非笑，不管人毀謗，不管人榮辱。任他功夫有進有退，我只是這致良知的主宰不息，久久自然有得力處。（全書卷三）

跌了就起，起來便走，不管他進也罷，退也罷，譽也罷，毀也罷，我只是老老實實，埋頭自致其良知。除下良知，什麼都看不見了。獨往獨來，又奮迅，又堅決，把所有世智審套一掃而空。在這樣意味下講致良知，不是也很切實很平易、自然，這裏面也有他玄妙神秘的地方。良知究竟是個什麼玩意兒？它會變化，會發展，今天是這樣，明天是那樣，你的是那樣，我的是這樣。倘若不是另有某種客觀條件來決定它，那只好說它是「天機活潑」，「造化的精靈」了。然而不管它「靈根」也好，「精靈」也好，事實上他打破了道學的傳統格套，充滿着自由解放的精神，不靠聖人而靠自己的良知，在這一點上，他要比朱學更帶些近代的色彩。

我們再看他講「知行合一」。「知行合一」的理論，正是針對朱學而發。朱子把知行看作兩件事，並且主張先知後行。陽明卻不然。照他的意思，說個知已經有行在，說個行已經有知在。知行是一個整體的兩面，是不可分離的。他最精要的解釋是：

知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。（答顧東橋書）

陽明講知行是從本體上講的，也就是從良知上講的。從良知上發出的「知」，自然是「真切篤實」，帶情味的「知」，而不是揣摸影響的「知」；從良知上發出的「行」，自然是「明覺精察」，自覺的「行」，而不是懵懂氣捎的「行」。只用一個「致良知」，也就即「知」即「行」了。但這種說法似乎不易瞭解，又未免帶點點玄虛味。究其真精神之所在，只是不離「行」以求「知」而已。試看他說：

夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知。豈有不入口而已先知食味之美惡者耶？必有欲行之心然後知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必待身親履歷而後知。豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者耶。（答顧東橋書）

這段話分析極精，以一念動處為行之始，「行」一步，「知」一步，「知」常與「行」相伴而不能分離。陽明

陽明講「知行合一」，與閩學針對著從「知」入手（朱學出發點），所以事實上特重在「行」字。始於「行」，終於「行」，而「知」只是「行」的一種過程。他在答顧東橋書中有一段很重要的話：

夫學問思辨行，皆所以為學，未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學。豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射則必張弓挾矢，引滿中的；學書則必伸紙執筆，操觚染翰。盡天下之學，無有不行而可以言學者，則學之始固已即是行矣。篤者，敦實篤厚之意。已行矣，而敦篤其行，不息其功之謂爾。蓋學之不能以無疑，則有問，問即學也，即行也；又不能無疑，則有思，思即學也，即行也；又不能無疑，則有辨，辨即學也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行，非謂學問思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求解其惑而言謂之問，以求通其說而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行。蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。

朱子以學問思辨屬「知」，以篤行屬「行」。陽明卻始終貫以一「行」字。學之始已即是「行」，到最後仍是「篤行之」。問，思，辨，都只是「行」的實際過程，一種解決實際的手段，並不是離「行」而獨立的。所離「行」而要先求獨立的「知」，陽明最反對。他最不贊成懸空思索，泛泛講辨，而一以當下現行為指歸。甚至以為陽明專講「致良知」，好像把什麼都看得容易，那顯然是一偏之見，只說到其大體。其實何嘗如此。陽明只是不泛泛去求「知」，要從當下切身所應做的「知」去，他並沒有看輕「知」，鄙棄「知」，一件也不重視。他說：

天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人雖是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消去求知；其所當知的，聖人自能問人，如子入太廟每事問之類。先儒謂雖知亦問，敬謹之至，此說不可通。聖人於禮樂名物，不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。不知能問，亦即是天理節文所在。（全書卷三）

學校之中，惟以成德為事。而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。……皐夔稷契所不能兼之事，而今之初學小生皆欲通其說，究其術。……（答顧東橋書）

孟子說：「堯舜之智，而不徧物，急先務也」。這個意思，象山已經發揮得極其警切，到陽明講得更透徹了；顏習齋所謂「孔門諸賢，禮樂兵農各精其一；唐虞五臣，水火農教各司其一；後世菲資，乃思兼長」，不過繼王乃特先說到。陽明的教育主張，遂純以「成德」為中心，而著不妨害「達材」。他復能打破世儒無所不知而實一無所知的虛驕習氣，而教人各「自己才性所近以成專長」。又正大，又切當，又活潑，在中國教育思想上實為一重要貢獻。後來章實齋論浙東學術，對此亦有發揮。他尊在切要地方下功夫，一點精力不浪費。你只須遵着良知所指示，直「行」下去。「行」不通時，它自然會使你「學」，使你「問」，使你「思」，使你「辨」。「知」消納在「行」中，而學問思辨莫非所以致良知。這樣進修方法和朱學實有毫釐千里之辨。所以陽明答當時朱學代表人物羅整菴的信中說：

凡執事所以致疑於格物之說者，必謂其是內而非外也，必謂其專事於反觀內省之為，而遺棄其講習討論之功也，必謂其一意於綱領本原之約，而脫略於支節條目之詳也，必謂其沉溺於枯槁虛寂之偏，而不盡於物理人事之變也。審如是，豈但獲罪於聖門，獲罪於朱子，是邪說誣民，叛道亂正，人得而誅之也。而況於執事之正直哉：審如是，世之稍明訓詁，聞先哲之緒論者，皆知其非也。而況於執事之高明哉？凡某之所謂格物，其於朱子九條之說，皆包羅統括於其中。但為之有要，作用不同，正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差，而千里之繆，實起於此，不可不辨。

王學決不像普通所想像的那樣簡單，它和朱學的差別也很微渺，不是隨便一看就可以辨認出來的。凡什麼讀書稽古講習討論，朱子所從事者，陽明亦未嘗不從事。但在朱子，知是知，行是行，講習討論是講習討論，反觀內省是反觀內省，然各為一事；在陽明，則提出個良知作頭腦，講習討論也是致良知，反觀內省也是致良

知，無論「知」教，「行」教，都是從良知出發。只要一個「致良知」，就把什麼工夫都「一概統括於其中」。前者是多元的，而後者是一元的；前者是頭痛治頭，腳痛治腳；而後者是顯微無間，「溥博淵泉，而時出之」。只消把一切功夫都消納到一個致良知上面，然後功夫才實實落落，近裏着己，而方爲「切問」，思方爲「近思」，行方是「篤行」。除下一切功夫別無可以致良知，而致良知却把一切功夫都點活了。這正是所謂「爲之有要，作用不同」，其妙處只在一轉移之間。就前這一轉移，便把「博文」成爲「約禮」的功夫，「惟精」成爲「惟一」的功夫，「道問學」成爲「尊德性」的功夫，「知」和「行」亦合爲一體了。我嘗說過，陽明學說和後來的顏李學說，一個極玄妙，而一個極平實，本是絕不相容，但他們却有許多共同之點。他們都主張學不離行，都反對以讀書爲學，對於讀書講學者，不是「博學」，而是「博識，博聞，博著」，都着實踐力闢口耳之學精神難相契合。其學畢之說，和陽明學對之論尤絕相類。原來王顏兩家之學所以極端相反者，因爲一個尊講「心」，一個尊講「事物」。但實際上，陽明所謂「心」者，又和「事物」渾一不分。他說：

目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體。（全書卷三）

耀揚「天地萬物感應之是非」，就是所謂「心」。所謂「致良知」，亦不外乎在種種事物感應上下功夫。象山早有「在人情事變上用功」之說，陽明亦有「在事上磨鍊」之說，可見這些心學家雖然儘管在那裏掉弄玄虛，儘管在道學範圍內變花樣，兜圈子；但不知不覺間早已滲入些實際成分，爲下一個時代開先路。在這種情形下，王學和顏學竟暗通了消息。總之，陽明並不反對讀書稽古講習討論種種功夫，但這種種功夫須統屬在「致良知」一個題目之下；他並不反對求「知」，但求知不能離「行」以外的另一件事。從行動中，從生活中，自然湧現出來的問題，才是活問題；從行動中，從生活中，自然湧現出來的知識，才是活知識。這種思想，直到現代哲學界才可以找到它充分的體系，發展形態；然而早在四百多年前，陽明已經很明顯的啓示給我們了。

綜上所述，我們分析陽明學說，無論從「致良知」上或「知行合一」上，處處可以看出一種自由解放的精

神，處處是反對八股化道學，打破道學的陳腐格套。倘若我們再把他的「心卽理」和「萬物一體」等等說法都加以分析，這種自由主義的傾向當更容易看出來，這裏也不必一一贅述，我們只看他說：

大學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也。而况其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也。而况其出於孔子者乎？([illegible])

他居然敢不以孔子的是非爲是非，而只信自己的心，獨斷獨行，自作主張，什麽聖賢榜樣，道理格式，都不放在眼裏。這種大胆的言論，正可和當時西方的宗教革命家互相輝映。他們都充滿自由主義和現實主義的精神。大體說來，陽明實可算是道學界的馬丁路德。他使道學中興，使道學更加精煉，然而這已經是一種新道學了，已經滲入新時代的成分了。道學的體系未破，但其內部成分却已變更。他一方面大刀闊斧，摧毁傳統思想的權威，替新時代做一種掃除工作；同時他又提出許多天才的啓示，替新時代做一種指導工作。他旣爲宋明道學放出極大的光芒，同時却也爲淸代思想開其先路。淸代思想一方面是他的反動，同時却也有許多地方是繼承他的。當晚明時代，王學的餘燄方熾，而正在解體。一部晚明思想史，幾乎可以說是一部王學解體史。這個解體過程結束了，新時代也就出現了。在下面幾章，我們就可以看見這一段歷史過程怎樣一幕一幕的展開。

第二章　王學的分化

在思想史上，一個大師的門下往往是「學焉各得其性之所近，源遠而末益分」；於是乎「儒分爲八，墨分爲三」，形成許多小派別，而向各方面分途發展。孔子門下如此，程子門下如此，朱陸門下如此，陽明門下亦如此。王龍谿說：

良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以性之所近，擬議攙和。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得；如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨，滯於照則明反眩矣。有謂良知無現成，由於修證而始全；如金之在鑛，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，不容不辨者。（龍谿會語）

觀此可知王門諸子對於「致良知」這個口號解釋得如何紛歧。根據這些不同的解釋，可以把他們分成許多派別。但是我們沒有這樣細分的必要。黃梨洲明儒學案，對於王門諸子，是按地域分配的。他們共佔有浙中江右南中楚中北方粵閩泰州七個學案，（粵閩只一人，止修學案亦僅一人）其中勢力最大而又各自顯出一種特色者，當推浙中江右泰州三派。但實際上各家主張有不能以地域限者。如王龍谿和錢緒山，雖同屬浙中，但恰相對立。如聶雙江和羅念菴，在江右諸子中，不僅逈殊於浙中諸子，並且亦逈殊於同屬江右之鄒東廓歐陽南野黃洛村陳明水一班人也。大體說來，東廓緒山諸子，謹守師門矩矱，「無大得亦無大失」；龍谿心齋使王學向左發展，一直流而爲狂禪派，雙江念菴使王學向右發展，事實上成爲後來各種王學修正派的前驅。王學的發展過程，同時也就是它向左右兩方面分化的過程。左派諸子固然是「時時越過師說」，右派諸子也實在是自成一套。他們使王學發

釐丁，同時却也使王學變質而崩解了。王學由他們而更和新時代接近了。我們且把這左右兩派分別講述一下：

（一）左派王學

黃梨洲說：「陽明先生之學，有泰州龍谿而風行天下，亦因泰州龍谿而漸失其傳。泰州龍谿時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。」（明儒學案卷三十二泰州學案）確不確姑不必論，但龍谿心齋時時超過師說，把當時思想解放的潮流發展到極端，形成王學的左翼；並且以傳徒從的精神，到處傳播陽明的教義，掀起一方風動，這倒是實在的。不管後來學者對於他們怎樣排詆，但究竟不能抹殺他們在王學中的崇高地位。

首先說王龍谿。他名畿，字汝中，浙之山陰人，與陽明爲同郡。生於孝宗弘治十一年（一四九八），卒於神宗萬曆十一年（一五八三），壽八十六歲。當正德嘉靖間，陽明歸越講學，龍谿年方二十餘歲，即往受業。時陽明門人衆多，不能徧授，初來學者常使先見龍谿及錢緒山等爲弟。龍谿坦易和樂，隨機啓發，所成就者尤多。及陽明卒後，曾一出仕爲南京職方主事，稍遷致武選郎中。以忤宰相夏貴溪，不久即罷官去。此後退處林下四十餘年，無日不講學。自兩都及吳楚閩越皆有講舍，而江浙爲尤盛。年至八十，猶周流不倦。他勤勤懇懇的說：

區區身外百念都忘，全體精神只幹辦此一事。但念東廓雙江念菴荊川諸兄相繼淪謝，同心益孤。會中得幾個真爲性命漢子，承接此件事，方放得心。不然，老師一脈，幾於絕矣。（與徐成身）

區區八十老翁，於世界更有甚放不下？惟師門一脈如線之傳，未得一二法器出頭擔荷，未能忘情，切切求友於四方者，實實在此。（與沈宗顧書）

區區入山既深，無復世慮。而求友一念，若根於心，不容自已。春夏往赴水西白山之會，秋杪赴江右之會，歲暮始返越。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。人生惟此一事，六陽從地起，師道立則善人多。挽回世教，敘正人倫，無急於此。惟可與知己道也。（與曾見臺書）

眼前後輩，真發心爲性命者少。去年往江右吊念菴兄，雙江東廓晉江明水相繼淪謝，吾黨益孤。老師一

脈，惟作如線。自分年衰時遲，須得真發心者一二三便傳此微言，庶免斷滅宗傳。不知相識中亦得幾人否？年來海內凡聲應氣動，針針見血者亦不多得。斜中錢君緒川尚深信此件事，鄉中曾游思默皆有超卓之見，可時時覺會同講究之議。所謂不有益於彼，必有益於此也。（與貢玄略）

這些話在龍溪集中引不勝引，皆歸宿是以講學為性命根源。數十年中，拼為這一件大事東奔西忙，滿腔熱情，纏綿固結，生生死死而不由自已。但不顧當世學者之「不悅學」，不管來學者是否「真發心為性命」，而只是捨樸是從，強聒不舍的。雖既然以師說轟動天下，像這樣放下一切，捐心拚命的講學，古今來能找出幾個人。當時就有人勸他稍稍休息，但他總是不肯。如龍溪集卷五說：

> 子充嘗質疑而請曰：先生標風天下，隨方造就引掖，固是愛人不容已之心。但往來交際，未免陪費精神，非高年所宜。靜養寡出，息緣省事，以待四方之來學，如神龍之在淵，使人可仰而不可窺，風以動之，更發人皆有所益。先生曰：二子愛我可謂至矣。不肯亦豈不自愛？但其中亦自有不得已之情。若徒僅專以行教為事，又成慕倦矣。時常處家，與親朋相燕昵，與妻奴佃僕相比狎，以習心對習事，因循隱約，固有密制其命而不自覺者。纔離家出遊，精神意思便覺不同。與士大夫交承，非此學不究；與朋儕酬答，非此學不談。晨夕聚處，專將此一事，非惟閒思妄念無從而生，雖世情俗態亦無從而入，精神自然專一，意思自然沖和。教學相長，欲究極自己性命，不得不與同志相切劘，相觀法。同志中因此有所興起，欲與共了性命，則是衆中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方為志，非堵牆在家，此生。吾非斯人之徒與而誰與，原是孔門家法。吾人不論出處潛見，求友取益，原是己分內事。若夫人之信否，與此學之明與否不明，則存乎所遇，非人所能強也。至於閉關獨善，養成神龍虛譽，與世界若不相涉，似非同善之初心，予非不能，蓋不忍也。（天柱山房會語）

聚會講學，不惟成人，亦以成己。在一種講學空氣中，人己融成一片，薰蒸鼓舞，即教即學，此之謂教學做合一。王學本是帶著「萬物一體」的，本是認為「親民」即所以「明明德」的。試看陽明答聶雙江第一書，及他

的「拔本塞源論」，全是一片熱烈救世心腸。這種精神龍谿發揮得最透徹。他不厭不倦，知其不可而爲，絕不肯作自了漢，專去自己受用。他抱着一體同善不容已之情，真覺得人己之間，疾痛痾癢，息息相關。王敬所稱他道：「龍谿公非謂其透悟處不可得而泯滅也，其一腔愛人熱心腸亦必不可得而泯滅」。在這一點上，龍谿實在不愧爲陽明的嫡傳。他又說：

吾人未嘗廢靜坐，若必藉此爲了手，未免等待，非究竟法。聖人之學，主於經世，原與世界不相離。古者教人，只言藏修游息，未嘗專說閉關。若日日應感，時時收攝精神，和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。況欲根潛藏，非對境則不易發。如金體被銅鉛混雜，非遇烈火則不易銷。若以見在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始爲了手，不惟蹉卻見在功夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世？獨修獨行，如方外則可；大修行人於塵勞煩惱中作道場。吾人若欲承接堯舜姬孔學脈，不得如此討便宜也。（三山麗澤錄）

孔門教人之法，見於禮經。其言曰：「辨志，樂群，親師，取友，謂之小成；強立而不反，謂之大成」。未嘗有靜坐之說。靜坐之說，起於二氏，學者殆相沿而不自覺耳。古人自幼便有學，使之收心養性，立定基本。及至成人，隨時隨地，從事於學，各有所成。後世學絕教衰，自幼不知所養，薰染於功利之習，全體精神，奔放在外，不知心性爲何物。所謂欲反其性情而無從入，可哀也已！程門見人靜坐，便嘆以爲善學。蓋使之收攝精神，向裏尋求，亦是方便法門，先師所謂因以補小學一段工夫也。若見得致知工夫下落，各各隨分做去，在靜處體玩也好，在事上磨練也好。譬諸草木之生，但得根株着土，遇着和氣暖日固是長養他的，遇着嚴霜烈日亦是堅凝他的。蓋良知本體，原是無動無靜，原是變動周流。此便是學問頭腦，便是孔門教法。若不見得良知本體，只在動靜二境上揀擇取舍，不是妄動，便是着靜，均之爲不得所養，欲望其有成也難矣哉。（東游會語）

他講漸進，講學，磨練。他居然讚揚靜坐，居然提出古儒家的修學方法。有些話簡直像清代大師說的。假使拋

開其他的玄談，而只看他這些話，你也許要疑惑他過偏事功涵養當用廢了。自然他也承認靜坐自有其相當的用處，也算一種方便法門，但總不能當究竟法。良知無間於動靜，所以致良知也無間於動靜。我們必須從動靜順逆苦樂應感酬酢萬變中磨鍊出來，方能真有得力處。若專去習靜，那就要弄到喜靜厭動，這種工夫是絕不能作的。這種地方最能表現時代精神，也最是表現王學的特色。然而後來講王學的專宗右派，把這些地方全拋棄了。右派所以致紛紛之議者，大部分由於他的四無說。龍谿集中有一篇天泉證道紀，其大概是：

陽明夫子之學，以良知爲宗。每與門人論學，提四句爲教法：無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂此是師門教人定本，一毫不可更易。先生謂夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之物。……緒山謂若是，是壞師門教法，非善學也。先生謂學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法以爲定本，未免滯於言詮，亦非善學也。時夫子將有兩廣之行，……晚坐天泉橋上，因各以所見請質。夫子曰：正要二子有此一問。吾教法原有此兩種。四無之說，爲上根人立教；四有之說，爲中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基。意與知物，皆從無生。一了百當，卽本體便是工夫。易簡直截，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基。心與知物，皆從有生。須用爲善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟。從有以歸於無，復還本體，及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教。……汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄至今。此是傳心祕藏，顏子明道所不敢言者。……汝中此意，正好保任，不宜輕以示人。概而言之，反成漏洩。德洪却須進此一格，始爲玄通。德洪資性沈毅，汝中資性明朗，故其所得亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始爲善學耳。

天泉證道是晚明思想界一大公案。東林學派師尊攻無善無惡四字而並上及於陽明。至劉蕺山黃梨洲則謂天泉證道記與陽明平日所言不類，疑其爲龍谿自己學說，且引鄒東廓青原贈處記相對勘。其實天泉證道一事，錢緒山所輯陽明年譜及傳習錄均有記載，「四有」「四無」之說，與龍谿集中所載並無多大差異。念菴與緒山書謂聞之黃洛村，亦正與此處所述相同。可見天泉證道記決非龍谿一家之私言，不能單從青原贈處記來疑它。至於「四無」之說，雖由龍谿自己證悟出來，但與陽明本旨實相貫通，所以陽明亦甚稱許之。王學本包含一種自然主義，本不拘泥跡象。直往直來，任天而動。[illegible]變派，毫無禁忌。「四無」之說，實爲其應有的結論。然而推衍在道德點上實在還沒有大放厥辭。要看到這種自然主義的充分發展，還有待於泰州學派。比起泰州學派，龍谿倒還算謹嚴的。

泰州學派的開創者王心齋，是陽明門下最奇怪的一個人物。他名艮，字汝止，生於憲宗成化十九年（一四八三），卒於世宗嘉靖十九年（一五四〇），壽五十八歲。他原是一個竈丁，並沒讀過幾本書。他常常袖孝經論語大學，逢人質難，久則能信口談解。以經證悟，以悟證經。有所得輒向人講授。並榜其門曰：「此道貫伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武周公孔子，不論老幼貴賤賢愚，有志願學者傳之」。後來往江西訪陽明，毫不客氣，居然上座。反覆論致知格物，乃大嘆服曰，「簡易直截，吾不及也」。遂下拜稱弟子。退而尋思，間有不合，悔曰，「吾輕易矣」。明日入見，且告之悔。陽明曰，「善哉，子之不輕信從也」。心齋復上坐辯難，久之，始心服，遂爲弟子如初。陽明謂門人曰，「向者吾擒宸濠無所動，今卻爲斯人動矣」。後陽明歸越，心齋從之，既而嘆曰：「千載絕學，天啓吾師，可使天下有不及聞者乎？」遂自創蒲輪，招搖道路，一直講學到北京。當時陽明之學，謗議蜂起。而心齋冠服言動，不與人同，都人以怪魁目之。同門之在京者勸之歸，陽明亦移書責之，他才返回會稽。及陽明卒，他回家設教，同門會講者，常請他爲主席。心齋之學，以悟性爲宗，以反己爲要，以孝弟爲實，以樂學爲門，以太虛爲宅，以古今爲旦暮，以明學啓後爲己任，以九二見龍爲正位，以孔氏爲家法。有以伊傅稱之者，則曰：「伊傅之事我不能，伊傅之學我不由。伊傅得君，可謂奇遇。如

其不爲，行不得帝道，孔子則當然也。」看他雖然經世處，和他絲毫沒有兩樣，這正是他所謂的一貫的思想一個渾一，但一個修身的階段，一個自我中心主義。他把身看得很大，自尊，自貴，尊身若道，以天下爲己任。他說：

聖人以道濟天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。道尊則身尊，身尊則道尊。故學也者，所以學爲師也，學爲長也，學爲君也。以天地萬物依於身，不以身依於天地萬物。舍此皆妾婦之道。（學案）

他要做個頂天立地的大丈夫，以一身撐持宇宙。他居然以帝道自負，甚至以君道自爲。至爲崇高，一點妾婦媚世之態也沒有。他講「格物」的「格」字爲「格式」之「格」。他要以身爲家國天下的「格式」，換句話說，就是要以身作則。己身愛則一家愛，一國愛，而天下皆愛；己身敬則一家敬，一國敬，而天下皆敬。這不是以身爲家國天下的一格式（一標準）嗎？這不是以身作則嗎？身爲本而家國天下爲末，家國天下是跟着身走的。行有不得，便反求諸己。反己正是格物的工夫。這就是有名的「淮南格物說」。這種解釋，個人地位特別重要。師天下以仁，師天下以誠，一一都爲帝者師，應爲天下萬世師」。若這樣一個人何等的偉大。這是一個大我主義，一種極尊個人主義。也正是一種時代精神的表現。在這裏個人主義和萬物一體主義融洽無間，群和己簡直不可分了。心齋還有一個最爲人所傳誦的樂學歌。歌云：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便，然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂，何如此學，天下之學，何如此樂。

從前周濂溪曾教二程尋孔顏樂處。陽明也說：「樂是心之本體」。要知曾點莊周康節自得處，大抵尋向「樂」這一路走。這個樂字原是自古所貴。但特別提出「樂學」二字作宗旨，卻要算心齋的發明。所謂「樂」，不過是生機暢遂的意思。生機暢遂則樂，生機閉抑則不樂。行乎其不得不行，止乎其不得不止，哭乎其不得不哭，笑乎其不得不笑。一片天機，灑落自在。這種自得之樂，是超乎富貴利達之樂，是遠乎貧賤患難之樂，是人心

本體的眞樂。倘能不爲私欲所纏繞，則生機自然暢遂，本體眞樂自然呈現。所謂「學」，亦不過任此本體，使生機常常暢遂，不爲私欲所障礙而已。「樂」是生機暢遂，「學」亦正是學此生機暢遂。只要使生機暢遂，那就是「樂」，也就是「學」。所以說，「樂是樂此學，學是學此樂」。「樂」和「學」融成一片，灑灑落落，任天而動，這就充滿着自然主義。心齋語錄載：

一友持功太嚴。先生覺之曰，「是學爲子累矣」。因指斵木者示之曰，「彼却不曾用功，然亦何嘗廢事」。

學本是學此樂，本是要使生機暢遂；若用功太嚴，反妨害生機的自然發展，反成苦事，倒還不如不學。至理並妙道，運水與搬柴。只如那斵木者平平常常自自然然的做將去便了，何必用什麼功。心齋曾與徐波石散步月下，波石刻刻檢點，他就厲聲道：「天地不交，否」。又一夕，和波石至一小渠，他立即跳過，顧謂波石道：「何多擬議也？」心齋指點入路類如此。在日用常行中，直往直前，當機立斷，全是一種自然主義。後來他的兒子東崖，繼承家學，把他的樂學主義盡量闡發，更表現自然主義的色彩。鳥啼花落，山峙川流，飢食渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣」。（東崖語錄）由此可以想見東崖的學風，亦可以想見心齋的學風。

陽明門下以泰州一派爲最左。從王心齋發端，中經徐波石，趙大洲，顏山農，何心隱，羅近溪，周海門，陶石簣……，發皇光大，一代勝似一代。顏何一派，流入「狂禪」，另詳下章。其餘諸人亦不能一一敍述。茲只把最重要的羅近溪講一講：

羅近溪名汝芳，生於武宗正德十年（一五一五），卒於神宗萬歷十六年（一五八八），壽七十四歲。少讀薛文清語，謂萬起萬滅之私亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體，決志行之。閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而病心火。偶過僧寺，見有榜急救心火者，以爲名醫，訪之則聚徒而講學者也。近溪從衆中竊聽良久，喜曰，「此眞能救吾心火」。問之爲顏山農，得泰州王心齋之傳。近溪聞其言，如大夢得醒，明日五鼓即往納拜爲弟子，盡受其學。其後山農以事繫留京獄，近溪盡鬻田產脫之，侍養獄中六年，不赴廷試。及歸田後，身已老。山農至，近溪不離左右，一茗一果必親進之。諸孫以爲勞，近溪曰，「吾

師非汝輩所從事也」。楚人胡宗正，故爲近溪舉業弟子，已聞其有得於易，反北面受學焉。大抵近溪十五而定志於張洵水，二十六而正學於山農，三十四而悟易於胡生，四十六而證道於泰山丈人，七十而問心於武夷先生，其生平勤學實難勝數如此。其學以赤子良心不學不慮爲的，以天地萬物同體徹形骸忘物我爲大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得凑泊，即以不屑凑泊爲工夫；胸次茫無畔岸，便以不依畔岸爲胸次。解纜放船，順風張棹，無之非是。學人不省，妄以澄然湛然爲心之本體，沉滯胸膈，留戀景光，是爲鬼窟活計，非天明也。論者謂龍谿筆勝舌，近溪舌勝筆。顧盼呿欠，微談劇論，所觸若春行雷動。雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在眼前。一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用。其語錄載：

> 見陽州守夏鎮謂曰：「一極謝聖賢非人可及，故究精考索，求之愈勞而去之愈遠。豈知性命諸天，本吾固有。日用之間，言動事爲，其停當處，即與聖賢合一也」。羅子曰：「停當二字，尚恐未是」。夏守瞿然曰：「言動事爲可不要停當耶？」一曰：「可知言動事爲方才可說停當。則子之停當，有時而要，有時而不要矣。獨不觀於林之鳥乎？其飛鳴之相關何如也？又不觀海濱之青苗乎？其生機之萌茁何如也？子若拘拘以停當求之，則此鳥此苗何時而爲停當，何時而不爲停當耶？」且曰：「本流而不息，物生而不窮。造化之妙，原是貫徹渾淪。君子並作而夜寐，嬉笑而偃息，無往非此體。豈待言動事爲方思量得個停當？又豈直待言動事爲停當方始說道與古先賢哲不殊？若如是用功，如是作見，則未臨言動事爲固是錯過，而既臨言動事爲，亦總是錯過矣」。夏守愕然自省。作而書曰：「子在川上，不舍晝夜。吾人心體未嘗一息有間。今當下生意津津，不殊於禽鳥，不殊於新苗，往時萬物一體之仁，竟是渾淪成片矣。欲求停當，豈不是個善念？但善則便落一邊。既有一邊善，便有一邊不善；既有一段善，便有一段不善。如何能得盡依相通？如何能得萬物一體？顏子得此不息之體，其樂自不能改。若說以貧自安而不改，淺之乎窺聖賢矣。

宇宙間只此一片生機洋溢，鳥飛鳴，新苗萌茁，皆天機鼓動而不能自已。這原是超乎善惡的，無所謂停當不停當。無論怎樣嚴正的道德家，誰能對鳥語花香加以善惡的評騭？人生朝作夜息，飢食渴飲，推而至於愛親

敬長，成仁取義，也無非此一片天機流行，如花自開，如鳥自鳴。這一點自然不容已的生機，通乎人物，通乎聖凡，通乎大人赤子。只此便是「仁」，便是「樂」，與世俗言樂者奚啻霄壤之別。近溪常把「仁」和「樂」混在一起，講得極親切，如云：

所謂樂者，竊意只是個快活也，豈快活之外復有所謂樂哉？生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，即是聖賢之所謂仁。蓋此仁字其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元。故赤子初生，孩而弄之則欣笑不休，乳而育之則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機。故人之爲生，自有天然之樂趣。故曰，「仁者人也」。此則明白開示學者以心體之真，亦指引學者以入道之要。後世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化渾融，純一無二；故只思於孔顏樂處竭力追尋，而忘却於自己身中討求着落。誠知仁本不遠，方識樂不假尋。

看他談論講「仁」，講「樂」，都只是從生機上講。就從這生機二字上，他推演出多少微言妙諦來。我們簡直可以稱他爲生機主義者。他有一段最深切的話：

向從大學至善推演到孝弟慈，爲由一身之孝弟慈而觀之一家，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一家之孝弟慈而觀之一國，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一國之孝弟慈而觀之天下，亦未有一人而不孝弟慈者。又由縉紳士大夫以推之衆黎百姓，又由孩提少長以推之壯盛衰老，孩提少長皆是愛親敬長，以能知能行此孝弟慈也。又時乘閒暇，縱步街衢，肆覽大衆，其間人數何啻億兆之多，細觀其中，總是父母妻子之念固結維繫，所以勤謹生涯，保護軀體，而自有不能已者。故某自三十，登第歸山，中間侍奉二親，敦睦九族，入朝而遍友賢良，遠仕而躬親閭陬，以至年載多深，經歷久遠，乃嘆孔門學庸全從周易生生一語化將出來。蓋天命不已方是生而又生，生而又生方是父母而己身，己身而子，子而又孫，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孫是替天命生生不已顯現個皮殼，天命生生不已是替孝父母弟兄長慈子孫通透個骨髓。直豎起來，便成上下今古，橫亘將去，便作家國天下。孔子謂：「仁者人也，親親爲大」，其將中庸大學已是一句道

豐。王氏謂：「人皆可以為堯舜」，「堯舜之道，孝弟而已矣」，蓋將大學中庸亦是一切道實。他看全宇宙是一個大生命，是一個生命之流，即顯即微，即天即人，徹貫上下，渾然融貫，全無縫隙間隙。既親切樂易，又廣大莊嚴，從其將孔家哲學，還給人體得實際做得徵驗。這真可算是一種唯生論。他還有一段很精彩的話：

方自知學，即泛觀蟲魚，愛其羣隊戀如，以及禽鳥之上下，牛羊之出入，形影相依，悲鳴相應，渾融無少間隔，輒惻然思曰，何獨於人而異之？後偶因遠行，路途客旅相見，即忻忻談笑終日，疲倦俱忘，竟亦不知其姓名，別去，又輒惻然思曰，何獨於親戚骨肉而異之？噫！是動於利害，私於有我焉耳。從此痛自刻責，善則歸人，過則歸己；益則歸人，損則歸己。久漸純熟，不惟有我之私不作間隔，而家國天下翕然孚通。甚至膚髮不欲自愛，而念念以利濟為急焉。三十年來，覺恕之一字得力獨多也。

他不但說恕，又說仁，本來也是老生常談。但經他發揮起來，卻真使人惻然心動。他看彼我之間，息息相關，本於自己良心一點不容已的心情，專從事於利濟別人。他肯犧牲，肯奮鬥。他語錄載：

先生過臨清，見舍失火，見火光中有兒在床。先生拾拳石號於市，出兒者予金贖石。一人受石出兒，石直五兩，先生依數予之，其後先生過臨清。人爭觀之曰，此救兒羅公也。

這等做法，叫許多道學先生看來，已斷斷做不出。然而近溪猶不止此。他有時候太熱心了，簡直什麼嫌疑都不避。如：

一鄰媼以夫在獄，求解於先生，辭甚哀苦。先生自嫌數有關說，令在座孝廉解之，許以十金，媼取簪珥為質。既出獄，媼來哀告，夫吝其行賄，詈罵不已。先生即取簪還之，自貸十金償孝廉，不使孝廉知也。

像這樣行賄的事，不必說道學先生，稍自好者誰肯沾手？然而近溪放手做去，自賠十金，代人行賄，名利兩失，全不顧惜，他只知道救人而已。又如：

耿天臺行部至寧國，問耆老以前官之賢否。至先生，耆老曰：「此官別設，其實加於人數等」。曰，「吾

問其守時亦要金錢」。曰「然」。曰，「如此豈得賢？」曰：「何曾見得金錢是可疑的。但為朋友親戚所識窮乏便隨手散去」。

他這樣滿不在乎，無怪乎楊止菴譏他：

……用脯錢充餉遺，歸者如市，……歸來講說煩數，啟顧有司。……

這種路數顯然帶游俠氣味，已經完全是顏山農何心隱一流人物，和普通儒者面目大不相同了。

（二）右派王學

黃梨洲說：「姚江之學，惟江右為得其傳，東廓念菴兩峯雙江其選也。再傳而為塘南思默，皆能推原陽明未盡之旨。是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。蓋陽明一生精神俱在江右，亦其感應之理宜也」。（明儒學案卷十六）大概浙中之學近左方，江右之學近右方。雖不盡然，其多者論之。茲單就雙江念菴略為一講：

聶雙江名豹，字文蔚，生於憲宗成化二十三年（一四八七），卒於世宗嘉靖四十二年（一五六三），壽七十七歲。累官至兵部尚書，太子少傅，贈少保，諡貞襄。當陽明在越時，雙江以御史按閩，過武林，渡江往見。去後復上書，陽明答之（即現在傳習錄中所存答聶文蔚第一書也）。及陽明征思田，他又上書問學，於是又有答聶文蔚第二書，亦存傳習錄中。陽明既沒，雙江時官蘇州，曰：「昔之未稱門生者，冀再見耳。今不可得矣」。於是設位北面再拜，始稱門生。以錢緒山為證，刻兩書於石以識之。後為權臣夏貴溪所惡，逮繫詔獄，踰年始出。獄中閒久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備，乃喜曰：「此未發之中也，守是不失，天下之理皆從此出矣」。於是始與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。是時同門為良知之學者，以為未發即在已發之中，蓋發而未嘗發，故未發之功卻在發上用，先天之功卻在後天上用。他們都不贊成雙江的說法。王龍谿黃洛村陳明水鄒東廓劉兩峯各致難端，錢緒山至謂「未發竟從何處覓」。只有羅念菴深相契合，謂「雙江所言，眞是霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑」。兩峯晚乃信之，

曰：「雙江之言是也」。雙江曾把他們的反對論調，總括爲三種：

疑予說者，大略有三：其一謂道不可須臾離也，今日動處無功，是離之也；其一謂道無分於動靜也，今日工夫只是主靜，是二之也；其一謂心事合一，仁體事而無不在，今日感應流行著不得力，是脫略事爲類於禪悟也。（答陳明水）

這些反對論調，雖自各方攻來，然而雙江根據自己的切實體驗，確據自己的得力處，堅執主張，斷然不惑，他是很振振有辭的。他辯論自己的主張，反擊他們道：

源泉者，江淮河漢之所從出也；然非江淮河漢，則亦無以見所謂源泉者。故浚源者，浚其江淮河漢所從出之源，非以江淮河漢爲源而浚之也。根本者，枝葉花實之所從出也。培根者，培其枝葉花實所從出之根，非以枝葉花實爲根而培之也。今不致感應變化所從出之知，而即感應變化之知而致之，是求日月於容光必照之處，而遺其懸象著明之大也。（答歐陽南野）

心無定體之說，謂心不在內也，百體皆心也，萬感皆心也。亦嘗以是說而求之，譬之追風逐電，瞬息萬變，茫然無所措手，徒以亂吾之衷也。（全上）

夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者，非也；謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得爲是哉？（答東廓）

感上求寂，和上求中，事上求止，萬上求一，只因格物之誤，蔓延至此。（答許玉林）

子思以後，無人識中字。隨事隨時，討求是當，雖是爲中而執之，有背千里。明道云：「不覩不聞便是未發之中」。不聞曰隱，不覩曰微。隱微曰獨。獨也者，天地之根，人之命也。學問只有此處，人生只有這件，故曰天下之大本也。慎獨便是致中，中立而和生焉，天下之能事畢矣。（答黃洛村）

龜山一派，每言靜中體認，又言平日涵養。只此四字，便見吾儒眞下手處。考亭之悔，以既認此心作已發，尤明白直指。（困辨錄）

或問周子言靜，而程子專言敬，有以異乎？曰：均之爲寡欲也。周曰無欲故靜，程曰主一之謂敬。一者，無欲也。然由敬而入者，有所持循，久則內外齋莊，自無不靜。若入頭便主靜，惟上根者能之。蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力，而其弊也，或至厭棄事物，賺入別樣蹊徑。是在學者顧其天資力量，而慎擇所由也。近世學者猖狂自恣，往往以主靜爲禪學，主敬爲迂學，哀哉！（卷上）

看這些話可知雙江立論之大概。他確乎已提住一個樞機，對於致良知則有會心，故言之異切如此。本來未發已發問題是宋明道學界一大公案。自從周濂溪有主靜立極之說，後來程子以「靜」字稍偏，恐易生流弊，乃改用一「敬」字。但程門諸子即已發生歧路。最明顯的如：李延平體認龜山羅豫章的傳統，默坐澄心，體驗喜怒哀樂未發以前氣象，是專走未發一路；同時胡五峯有「察識端倪」之說，是專走已發一路。朱子雖早從延平，問於未發一着，並不得力，乃遇張南軒，得聞五峯之學，對於「察識端倪」之說倒切實體會一番。但不久也感覺「急迫浮露」，「無深潛純一之味」，「浩浩茫茫，無下手處」，乃復歸於延平。雖經反覆，乃又恐得還是只有程子妥當，延平之說終嫌稍偏，所以最後仍提出「敬」一字作主腦，靜時存養，動時省察，未發已發，雙方兼顧，這樁公案一時總算解決了。但朱子是二元論者，他的解決方法終不能融洽無間。及陽明提出個致良知，「良知之前，更無未發；良知之後，更無已發」，其可謂一了百當。然而他的門下又起分化了。雙江以歸寂爲宗，專走未發一路，認已發無功夫可用；和他的許多同門，專走已發一路，而認未發上無功夫可用者，恰相對立。他所指摘當時已發派的毛病，和朱子所指「察識端倪」的毛病，也正相類似。他不把致良知的「致」字當作依循良知做去的意思，而當作一種收攝凝聚的功夫。這收攝就是涵養。這雖和陽明南京以前所走路徑相合，但於致良知的口訣顯然有所背，所以才遭受同門環攻。但是他有實在功夫，確乎能挽救左派猖狂之病，所以後來講王學的很推重他。這種情形到羅念菴就更明顯了。

羅念菴名洪先，字達夫，生於孝宗弘治十七年（一五〇四），卒於世宗嘉靖四十三年（一五六四），壽六十一歲。他是後來學者所公認爲最能繼承陽明之一人。然而他並沒有見過陽明。當陽明年譜編定時，緒山稱他道：

「予於師門，不肖門生而稱為學者，以師存日亦得之門受教也。予聞古今門人之稱，其義止於及門者乎？子年十四時，欲見師於越，父母不聽，則從門下者而志也。今樂共學者二紀於茲矣，非從實證門，廢謂升堂入室者，子且無欲得　於門人乎何有。」一語中改稱門人，緒山雖辭之也。念菴以濂溪無欲故靜之旨為理學的傳，其於同門諸子，最心契雙江。是時王門學者，除雙江外，大抵都說：「知善知惡，即是良知；依此行之，即是致知」。念菴不以為然，對於「現成良知」之說力加反對。其言曰：

往年見諸從者皆曰：「知善知惡，即是良知：依此行之，即是致知」。予嘗從此用力，竟無所入。久而後疑之。（甲寅夏遊記）

良知固出於稟受之自然，而未嘗泯滅，然欲得流行發現如孩提之時，必有致之之功。非經枯槁寂寞之後，一切退聽而天理炯然，未易及此。陽明之龍場是也。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化，譬之趨河里者，不能歷險出幽，而欲從容於九達之逵，豈止躐等而已哉？（答董蓉山）

從前於良知時時見在一句認知，欠缺培養一段功夫。以後痛加收斂者藥。甲辰夏，因靜坐十日，恍恍見得，又被龍谿諸君一句轉了。……陽明拈出良知，上面添一「致」字，便是誤發之意。……今却盡以知覺發用處為良知，至又忘「致」一字為一做一字，則是只有發用無生聚矣。（與尹道輿）

良知二字，乃陽明先生一生經驗而後得之。……當時遂就知學令易入，不免指見在發用以為左券。至於自得，則未可以草草承當。而因仍其說者，類借口實，使人猖狂自恣，則失之又遠。（寄謝高泉）

他強調這個「致」字，收攝凝聚，正是致良知的實功，必須從靜中培養多少年，到枯槁寂寞，一切放下之後，然後良知的真面目炯然呈露。這樣歷程，陽明本人也是經過的。就於忽失忽得乍隱乍現的一點靈明，借以指點啓發則可，若果然聖愚同觀，專憑當下知覺信手做去，不下一番收斂凝聚的功夫，實實「致」它一番，終將流入猖狂一路，陽明當日並不如此。他學陽明是根據自己親身所經驗，以與陽明一生數個道學歷程相對證，並不拘泥陽明的口訣，他斥那些專以辭說解悟人的道：

陽明公門下爭「知」字如敎師諱，不容人犯破。（聶雙江答[illegible]）

他認定解決自己性命問題要緊，不應該專在話頭上話弄。他說：

吾輩一個性命，千瘡百孔，醫治不暇，何得有許多為人說長道短耶？弟願老兄將精一還堯舜，感應還孔子，良知還陽明，無生還佛。直將當下胸中粘帶，設計斷除；眼前紛紜，設計平妥；原來性命，設計恢復。益於我者取之，而非徇其言也；害於我者違之，而非徒以言也。（答何善山）

他這樣真切為性命，所以最注重工夫，而反對人空言本體。他說：

終日談本體，不說工夫；纔拈工夫，便指為外道，恐陽明先生復生亦當攢眉也。（寄王龍谿）

自來聖賢論學，未有不犯手做一言，未有學而不由做者，惟佛家則立躋聖位。此龍谿極誤人處。（聶雙江致知議略）

念菴和龍谿切磋處最多，其議論大部分都是為救龍谿之弊而發。但實際上龍谿尚不像泰州派那樣撒手自在，他也自有他的工夫。請看他說：

吾人包裹障重，世情竊臼，不易出頭。以世界論之，是千百年習染；以人身論之，是半生依靠。見在種種行持點檢，只在世情上尋得一件極好事業來做，終是看人口眼。若是超出世情漢子，必須從渾沌裏立定根基，將一種好心腸徹底洗滌令乾淨，枝葉愈枯，靈根愈固。從此生天，生地，生人，生物，方是大生，方是生生不息真種子，今去此尚遠也。（[illegible]）

先師自謂：「良知二字，是吾從萬死一生中體悟出來，多少積累在。但恐學者見太容易，不肯實致其良知，反把黃金作頑鐵用耳」。先師在留都時，曾有人傳謗書，見之不覺心動，移時始化。因謂終是名根消煞未盡，譬之濁水澄清，終有濁在。余嘗請問平藩事。先師云：「在當時只合如此做，覺來尚有微動於氣所在。使今日處之，更自不同」。夫良知之學，先師所自悟，而其煎銷習心習氣，積累保任工夫，又如此其密。吾黨今日未免傍人門戶，從言說知解承接過來，而其煎銷積累保任工夫，又如此其疏。徒欲以區區虛見彩影繚飾，以望此學之明，譬如不務覆卵而即望其時夜，不務養珠而即望其飛騰，不務煦育胎元

而卽體其脫胎神化，益見其難也已。（會語）

不過此說與前，念念如出一口。龍溪也因為陽明造學的歷程，用功的次第，知道良知一字不是容易湊泊。他也以為必須徹底剷除習心習氣，從枯槁寂寞中培養生生不息的種子。假使稍有念慮纍纍不斷，他就反對任工夫，只在日常生活中，隨處用力，無分動靜。卽發用，卽收斂，卽工夫，卽本體。良知透出一分，就做一分『致』一分，愈『致』愈明，自然日有進益。依良知而行就是致良知，並不是另外還有『致』的工夫也。念念都不願狐疑不決，他斷然歸宿於主靜。如云：

致良知者，致吾心之虛靜而寂焉，以出吾之是非；非逐感應以求其是非，使人擾擾外馳而無所於歸，以為學也。夫知，其發也；知而良，則其本寂，所謂虛靜而寂焉者也。吾故曰靜而寂，要言不及處亦可也。（雙江七十序）

今之言良知者，莫卽靜之一言，以為良知該動靜，合內外，主於靜焉偏矣。此恐執言而未盡其意也。夫良知該動靜，合內外，其統體也。吾之主靜，所以致之，蓋言學也。學必有所由而入，未有入室而不由戶者。苟入矣，雖謂良知本靜亦可也，雖謂致知為慎動亦可也。吾不能復無極之真者，孰為之乎？蓋動而後有不善，有欲而後有動，動於欲而後有學。學者，學其未動焉者也；學其未動，而動斯善矣，動無動矣。（答董蓉山）

周子所謂主靜者，乃無極以來真脈絡。其自註云：無欲故靜。是一切染不得，一切動不得。莊生所言混沌者近之。故能為立極種子。非就識情中認得個幽閒隱逸者，便可稱為此物也。指其立極處，與天地合德，則發育不窮；與日月合明，則照臨不遺；與四時合序，則錯行不忒；與鬼神合吉凶，則感應不爽。修此而忘安排，故謂之吉；悖此而費勞擾，故謂之凶。若認以虛寂境界為主靜，便與野狐禪相似，便是有欲。一切享用玩弄，安頓傍寄，縱張翕忽，無非獵之機，紛紛逐人而不自覺。卽使孤介清潔，自守一隅，亦不免於偏執偏任，不足以備之防範，以經天下之務。其與未知學者何異也。（答門人）

傳習錄有曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。夫至善者，非良乎？今之言良知者，一切以知覺發用為良知，終日精神隨知流轉，無復有凝聚純一之時，此豈所謂不失赤子之心者乎？恐陽明公復出，不能不矯前言而易之以他辭也。洛村嘗問獨知時有念否？公答以戒懼亦是念，戒懼之念，無時可息；自朝至暮，自少至老，更無無念之時。蓋指用功而言，亦即所謂不失赤子之心，非浮漫流轉之謂也。今之學者，誤以發引，便謂一切凡心，俱謂是念，實以遂其放縱恣肆之習。執事已見甚高，然大要以心應感，似與此輩微覺相類。自來聞良知之說以前，諸公之學頗多得力。自良知之說盛行，今二十餘年矣。後之得力，較先進似或不勇。此豈無故耶？」（答明水）

他對於主靜一眼確有心得，雖其正解，疑似之辨極精。他甚至議論到陽明口訣上。龍谿曾說過：「致良知三字，及門者誰不聞，惟我信得及」。念菴這種見解，若照龍谿看來，也就算對於致良知信不及了。然而從念菴看來，龍谿只是空談，其所謂工夫簡直不算工夫。如云：

「龍谿之學，久知其詳，不俟今日。然其謂工夫又卻是無工夫可用。故謂之以良知致良知。……大抵本之佛氏。……直是與吾儒兢兢業業必有事一段絕不相蒙。」（與聶雙江）

念菴的主靜，本是一種戒慎恐懼提撕警覺的工夫，所謂「一生兢業過一生」者，所以最不滿意於龍谿的放蕩。然而龍谿卻也疑惑他枯寂。他曾經在石蓮洞靜修，默坐半榻間，不出戶者三年。龍谿訪他於松原，問他行持比前何似，本想加以匡正。但他回答道：

「往年尚多斷續，近來無有雜念。雜念漸少，即感應處便自順適。即如均賦一事，從六月至今半年，終日紛紛，未嘗敢厭倦，未嘗敢執着，未嘗敢放縱，未嘗敢張皇，惟恐一人不得其所。一切雜念不入，亦不見動靜二境。自謂此即是靜定工夫，非紐定默坐時是靜，到動應時便無着靜處也。」（松原志晤）

這是他主靜所得力處，而龍谿也只有贊嘆而去。本來龍谿也未嘗不靜坐，未嘗不說「一靜處體玩也好」，只是不把它當作少不了的主要工夫而已。念菴加倍提出主靜作把柄，這是他和龍谿毫髮千里的地方。一個說：只要見

致良知本體，靜也好，動也好；一概說：非從靜體見真知歸從致。前人所爭只在這一點。然而念菴又說：

夫心一而已。自其不出位而言，謂之寂。位常寂，非守內之謂也。自其常通微而言，謂之感。發微而通，非逐外之謂也。寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，非真寂矣。感非逐外，故未可言時，以其寂故也。離寂之感，非正感矣。此乃同出而異名，吾心之本然也。寂者一，感者不一。是故有動，有靜；有作，有止。人知動作之為感矣，不知靜與動止與作之異者境也，而在吾心未嘗隨境異也。隨境有異，是離寂之感矣。感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎通微，是乃所謂寂也。故酬酢萬變，而於寂者未嘗有礙，非不礙也，吾有所主故也。苟無所主，則亦馳逐而不返矣。聲臭俱泯，而於感者未嘗有息，非不息也，吾無所著故也。苟有所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。學者自信於此，灼然不疑，即謂之守寂可也，謂之感亦可也；即謂之主靜可也，謂之慎獨亦可也。豈惟言說之可定哉？……使於真寂端倪果能察識，隨動隨靜，無有出入，不與世界物事相對待，不倚自己知見作主宰，不待道理名目生證解，不藉言語發揮添精神，則收攝保聚之功，自有準則，明道云：「識得仁體，以誠敬存之，不須防檢窮索，必有事而勿正，心勿忘勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道」，固非準則也。（甲寅夏游記）

這段話講得最精密，最圓融，比之雙江似乎又進一步，可算是念菴的晚年定論。龍谿嘗聽，也笑著說：「兄已見到此，弟復何言」。似乎他們的意見已歸一致了。黃梨洲謂念菴之學：「始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體」。在第二個階段上，他對於雙江的辯難中的意見完全一致。到第三階段上，就稍有差別了。他在困辨錄抄序上說：「余始手是錄，以為字字句句無一弗當於心；自今觀之，亦稍有辨矣」。看他下文批評雙江的地方，正和前所引甲寅夏游記中的話相契合；而這段話最後歸結於明道的識仁篇，也許正是梨洲所謂「晚徹悟於仁體」的根據。前引諸段亦，與這段話應很相類似的，或係同時期之言，此處未暇詳考，總之，這些話都是開程以降相似的微旨，無論陽明龍谿念菴都沒有根本的異見，然而念菴終不肯苟同於龍谿者，特謂其認

知覺情識為良知，遂流猖狂無忌憚耳。說到這裏，我想起陽明進學的歷程：

……自此之後，盡去枝葉，一意本源，以默坐澄心為學。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字。默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是無非。開口即得本心，更無假借湊泊。如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也。（明儒學案卷十）

這第一變分明就是後來雙江念菴所走路徑，而前引念菴甲寅夏遊記中那段話已庶幾達到第二變。這第二變乃是王門普通口訣，龍谿講得格外明朗。至龍谿四無之說，則庶幾乎第三變了。照這樣說，豈不是龍谿遠非念菴所能及麼？這倒不然。他們的高低，是不容輕易判定的。念菴有言：「善學者竭力為上，解悟次之，聽言為下」，龍谿是個「狂者」，全憑「解悟」，並非「竭力」實造其境。若念菴，却是個腳踏實地的人。他殊不喜唱高調，不像左派諸人那樣張皇。他罵得左派諸人「承領本體太易」，也確乎能指出他們的癥結所在。後來對於王學的各種修正意見，大概都是從這裏發展出來的。

王塘南名時槐，生於嘉靖元年（一五二二），卒於萬曆三十三年（一六〇五），壽八十四歲。弱冠師事同邑劉兩峯，刻意為學。仕而求質於四方之言學者，未之或怠，終不敢自以為得。五十罷官，屏絕外務，反躬密體，如是三年，有見於空寂之體。又十年，漸悟生生真機，無有停息，不從念慮起滅，學從收斂而入，方能入微。故以透性為宗，研幾為要。大體近念菴，而辨析精勘，別出手眼，亦右派中之傑出者也。其言曰：

弟昔年自探本窮源起手，雖不無執著枯寂。然執之之極，真機自生。所謂與萬物同體者，亦盎然出之，有不容已者。非學有轉換，殆如蟄蟲陽回，不自知其然也。兄之學本從與物同體入手，此中最宜精研。若未

能入微，則亦不無權衡過猶不及之病。（雙江語）

兼見解不離其窠臼，但從這段話可看出右派和左派不同地方。右派學人自覺狂念轉以要增前，都是從枯槁寂寞中打熬出來的。左派諸人卻沒有這種艱苦工夫，而直下承當，一出手就無內無外萬物一體底氣象豪邁。在左派看來，這實在是「承當太易，」他們本從當下承當，其性質未盡，全無鍛鍊，混在一起，都只是「隨時認得，隨時放過」罷了。其流弊所極，誠有如黃梨洲所說：

> 學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心，以放其心而不求為未嘗致纖毫之力者多矣，可嘆哉！（學案卷三十二）

後來東林諸儒之用意就是攻擊王學末流的。他們認定學雖無分於動靜，而必須從靜入手。如云：

> 學無分於動靜者也。特以初學之士，紛擾日久，本心真體，汨沒於塵埃中；是以先覺立教，欲人於初下手時，暫省外事，稍息塵緣，於靜坐中默識自心真面目。久之，邪障徹而靈光露，靜固如是，動亦如是。到此時，終日應事接物，周旋於人情事變中而不舍，與靜坐一體無二。此定靜之所以先於能慮也。世間終身誦讀經書，塊然枯坐，徒守頑空冷靜以為究竟哉？（[illegible]）

這些話和雙江念菴主張一樣，而顯得格外平易。他對於良知有個獨到的解釋：

> 知者，先天之發竅也。謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之。故知之一字，內不倚於空寂，外不墮於形氣，此孔門之所謂中也。（[illegible]）
>
> 性者，先天之體，知屬發竅，是先天之子，後天之母也。此知在體用之間。若知前求體則着空，知後求用則逐物。知前更無未發，知後更無已發，合下一齊俱了，更無二功，故曰獨。獨者，無對也。（[illegible]）
>
> 生幾者，天地萬物之所從出，不屬有無，不分體用。此幾以前，更無未發；此幾以後，更無已發。若謂生幾之前，更有無生之本體，便落二見。……知者，意之體，非意之外有知也；物者，意之用，非意之外有物也。但舉意之一字，則寂感體用悉具矣。意非念慮起滅之謂也，是生幾之動而未形，有無之間也。獨即

意之凡欲，非有二也，惡本生生，惟造化之機，不光則不能生。故學貴從收斂入，收斂即為慎獨。此凝道之樞要也。（與賀汝定）

他從才發已發間把握住一個「致一」，就在這「致一」上，收攝凝聚，即此便是「知幾」，便是「慎獨」，便是「誠意」，便是「致良知」，一了百當。這些地方，雖然根本精神上仍是念菴一路，但立論已有微異。他更明顯的說：

舍發而別求未發，恐無是理。既曰戒慎恐懼，非發而何？但今人將發字看得粗了，故以澄然無念時為未發。不知澄然無念正是發也。（答趙尚莘）

致良知一點，惜陽明發此於晚年，未及與學者深究其旨。先生沒後，學者大率以情識為良知，是以見諸行事，殊不得力。羅念菴乃舉未發以究其弊，然似未免於頭上安頭。夫所謂良知者，即本心不慮之真明，原自寂然，不屬分別者也。此外豈更有未發耶？（三益軒會語）

可見塘南對於未發已發的看法實不盡同於念菴，大是以折衷江右於浙中兩派而解其紛。他辨析名理極精，如云：

斷續可以言念，不可言意；生機可以言意，不可以言心；虛明可以言心，不可以言性。至於性則不容言矣。（三益軒會語）

澄湛之水，固發也；山下源泉，亦發也；水之性，乃未發也。離水而求水性，曰支；即水以為性，曰混；以水與性為二物，曰岐。惟時時冥念，研精入微，固道之所存也。（答趙尚莘）

這些地方真講得剔透玲瓏，頭頭是道。又說：

盈宇宙間，一氣也。即使天地混沌，人物消盡，只一空虛，亦屬氣耳。此至真之氣，本無終始，不可以先後天言。故曰「一陰一陽之謂道」。若謂別有先天在形氣之外，不知此理安頓何處。達乎此則知[illegible]

對便是形而上者。（與賀汝定）

他很[illegible]激[illegible]的排擊二氏論，至於說[illegible]良[illegible]悟性，知見，解脫……許多精采議論，我們不能一一闡述，總之，後來劉蕺山的許多說話，在姚江的議論裏早有發見了。

第三章　所謂狂禪派

當萬曆以後，有一種似儒非儒似禪非禪的「狂禪」運動風靡一時。這個運動以李卓吾為中心，上溯至泰州派下的顏何一系，而其流波及於明末的一班文人。他們的特色是「狂」，旁人罵他們「狂」，而他們也以「狂」自居。本來當年陽明就自命為「狂者」。如傳習錄載：

薛尚謙鄒謙之馬子莘王汝止侍坐，因歎先生自征寧藩以來，天下謗議益眾，請各言其故。有言先生功業勢位日隆，天下忌之者眾；有言先生之學日明，故為宋儒爭是非者亦日博；有言先生自南都以後，同志信從者日眾，而四方排阻者日益力。先生曰：諸君之言，信皆有之。但吾一段自知處，諸君未道及耳。諸友請問。先生曰：我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏。我今纔做得個「狂者」的胸次，使天下之人都說我「行不掩言」也罷。薛尚謙出，曰：信得此過，方是聖賢的血脈。

由此可知「狂」正是王學的本色。不過陽明究竟還不甚「狂」，後來左派就專從這一路發展了。龍谿極力辨別狂狷與鄉愿，對於「狂者」大為贊揚。如云：

孔子不得中行，而思及於狂，又思及於狷。若鄉愿則惡絕之甚，則以為德之賊。……狂者之意，只是要做聖人，其行有不掩，雖是受病處，然其心事光明超脫，不作些子蓋藏回護，亦便是得力處。若能克念，時時嚴密得來，即為中行矣。狷者雖能謹守，未辦得必做聖人之志。以其知恥不為，可使激發開展以入於道，故聖人思之。若夫鄉愿，不狂不狷，初間亦是要學聖人。只管學成殼套，居之行之，像了聖人忠信廉潔；同流合污，不與世間立異，像了聖人混俗包荒。聖人則善者好之，不善者惡之，尚有可非可刺；鄉愿之善既足以媚君子，好合同處又足以媚小人，比之聖人更覺完全無破綻。譬如紫色之奪朱，鄭聲之亂雅，

此光彩點綴，須非心靈開朗，天機明之發者，無以發其神奸之所鬱伏也。（[illegible]）自然率不期，便鮮中行，不狂不狷之習淪浹人之心髓。吾人學聖人者，不從精神命脈討消息，只管數皮毛支節，趨避形迹，免於非刺，以求媚於世，方且傲然自以為是，陷於鄉愿之似而不知，其亦可哀也已！（[illegible]）夫狂者志存尚友，廣節而疏目，旨高而韻遠，不屑彌縫格套以求容於世。其不掩處雖是狂者之過，亦其心事光明特達，略無回護蓋藏之態，可幾於道。天下之過，與天下共改之，吾何容心焉。若能克念，則可以進於中行，此孔子所以致思也。（[illegible]）

他看不慣，依照聖賢榜樣，違扭格式，專去陪笑旁人顏色行事，完全是一種鄉愿學問，所以明顯提倡狂者一路以矯其弊。張元忭稱他道：

寧為闊略不掩之狂士，毋寧為完全無毀之好人；寧為一世之囂囂，毋寧為一世之翕翕。（[illegible]）

唐荊川稱他道：

篤於自信，不為形跡之防，包荒為大，無淨穢之擇。（明儒學案引）

這是龍谿的狂者作風。至於心齋，連陽明也覺得他「意氣太高，行事太奇」，而加以裁抑，其「狂」更不用說了。然而他們究竟還都是名教中人，沒有大膽衝破儒者的矩矱，沒有乾脆成為「狂禪」。直到顏何一派，情形便不同了。他們已經真成為一「狂禪」，而為李卓吾的先驅了。茲分述其事行大略如後：

（一）顏山農　山農名鈞，吉安人。嘗師事劉師泉，無所得。乃從徐波石學，得泰州之傳。倘遊俠，好急人之難。趙大洲赴貶所，山農偕之行。徐波石戰死元江府，山農尋其骸骨歸葬。頗欲有為於世，以寄民胞物與之志。然世人見其張皇，無賢不肖皆惡之。以他事下南京獄，必欲殺之。近溪為之營救，不赴廷對者六年。近溪謂周恭節曰：「山農與相處三十餘年，其心髓精微，決難偽飾。不肖敢謂其學直接孔孟，俟諸後聖，斷斷不惑。不肖菲劣，已蒙門下知遇。又敢稱謂門下縱知自近溪，不如今日一察山農子也」。山農以戍出，年八十餘。

山農之學，大致謂：人心妙萬物而不測者也。性如明珠，原無塵染。有何睹聞？著何戒懼？平時只是率

性，所行純任自然，便謂之道。及時有放逸，然後戒愼恐懼以修之。凡儒先見聞，道理格式，皆足以障道。其立說詳悄現在雖無從考究，但卽就此所述大旨看來，已可知山農將傳統 道理格套蠲與掃除，卽戒愼恐懼工夫亦拋置一旁。勇往直前，放手做去。觸世網，犯衆怒。其豪[illegible]氣象，游俠精神，已顯然非名敎所能羈絆了。

二 何心隱　心隱本姓梁，名汝元，字夫山，後改姓名爲何心隱。吉州永豐人。少補諸生，從學於山農，與聞心齋立本之旨。時吉州三四大老方以學顯，心隱恃其知見，輒狎侮之。謂大學先齊家，乃構萃和堂以合族。身理一族之政，冠婚喪祭賦役，一切通其有無。行之有成。會邑令有賦外之征，心隱貽書以誚之。令怒，誣之當道，下獄中。孝感程後臺在胡總制幕府，檄江撫出之。總制得心隱，語人曰：「斯人無所用，在左右能令人神王耳」。已同後臺入京師，與羅近溪耿天臺游。一日，遇江陵於僧舍。江陵時爲司業。心隱率爾曰，「公居太學，知大學道乎？」江陵爲無聞也者，目攝之曰，「爾意時時欲飛，却飛不起也」。江陵去，心隱嗒然若喪，曰，「夫夫也，異日必當國，當國必殺我」。心隱在京師，闢谷門會館，招來四方之士。方技雜流，無不從之。是時政由嚴氏，忠臣坐死者相望，卒莫能動。有藍道行者，以乩術幸上。心隱授以密計，偵知嵩有揭帖，乩神降語，今日當有一奸臣言事。上方遲之，而嵩揭至，上由此疑嵩 御史鄒應龍因論嵩敗之。然上猶不忘嵩，嵩死道行於獄。心隱蹤跡南過金陵，謁何司寇。司寇者，故爲江撫，脫心隱於獄者也。然而嚴黨，遂爲嚴氏仇心隱。心隱逸去。從此蹤跡不常，所游半天下。江陵當國，御史傅應禎劉臺連疏攻之，皆吉安人也，江陵因仇吉安人。而心隱故嘗以游去宰相，江陵不能無心動。心隱方在孝感聚徒講學，遂令楚撫陳瑞捕之。未幾而瑞去。王之垣代之，卒致之。心隱曰，「公安敢殺我，亦安能殺我，殺我者張居正也」。遂死獄中。

心隱之學，不墮影響。有是理則實有是事。無聲無臭，事藏於理；有象有形，理顯於事。所以他說：

無極者，流之無君父者也。必皇建其有極，乃有君而有父也。必會極，必歸極，乃有敬，敬以君君也，乃有親，親以父父也。又必易有太極，乃不墮於弒君弒父，乃不流於無君無父，乃乾坤其君臣也，乾坤其父子也。

孔孟之言無欲，非濂溪之言無欲也。欲惟寡則心存，而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌，欲也；舍魚而取熊掌，欲之寡也。欲生欲義，欲也；舍生而取義，欲之寡也。欲仁，非欲乎？得仁而不貪，非寡欲乎？從心所欲，非欲乎？欲不踰矩，非寡欲乎？

他反對無欲，反對禁欲，卻[illegible]寡欲。[illegible]然的欲望，[illegible]。

（三）鄧豁渠　豁渠初名鶴，號太湖，蜀之內江人。為諸生時不悅學。趙大洲為諸生時，講學於東山寺，豁渠非笑之，已而有省，遂執弟子禮。一旦棄家出遊，遍訪知學者，以為性命甚重，非拖泥帶水可以成就，遂祝髮為僧。訪李中溪元陽於大理，訪鄒東廓、劉師泉於江右，訪王東崖、蔡白石於金陵，[illegible]，與大洲不相聞者二十年。大洲[illegible]，出遊城外。大洲驚見豁渠，下車執手，[illegible]數千里，設此[illegible]。大洲曰，「[illegible]子者余也。往余言學過高，致子於此，[illegible]。今[illegible]，而[illegible]，吾[illegible]田[illegible]百石飼子」。[illegible]之。時有[illegible]大洲[illegible]者，[illegible]乃[illegible]留之。大洲[illegible]論，大喜曰，「吾[illegible]是以[illegible]子，[illegible]乃[illegible]此」。大洲入京，[illegible]，[illegible]大洲入相，乃[illegible]不見，[illegible]官[illegible]者[illegible]之歸。[illegible]州，死野寺中。

渠自序為學云：「己亥，禮師，[illegible]之學。不解。入青城山，參師十年。戊申，入雞足山，悟人情事變外有個擬議不得的妙理。當時不知向何處去，不能歸并[illegible]。癸丑，抵天池，禮月泉，陳說所悟。泉曰：第二機即第一機。渠遂認現前昭昭靈靈的，百姓日用不知，渠知之也。[illegible]，廬山禮性空。戊午，居淮州。八年，每日無日之穩、入穩安，[illegible]。始達父母未生前的，先天地生的，水窮山盡的，百尺竿頭外的，所謂不屬有無，不落[illegible]，不屬生滅，不落言詮，常住真心，與後天事不相聯屬。向日覺是所悟人情事變外的，豁然通曉。數月以來所悟二十餘年，[illegible]，渠之學日漸幽深玄遠。如今也沒有我，也沒有道，泛泛然如

虛其法元而無着落。脫胎換骨，實在於此一。梨洲謂：「渠學之誤，只主見性，不拘戒律。先天是先天，後天是後天；第一義是第一義，第二義是第二義。身之與性，截然分為二事。言在世界外，行在世界內。人但見其縱情，不知其所謂先天第一義者，亦只得完一個無字而已」。看鄧豁渠這樣行徑，眞活畫出一個「狂禪」樣子。本來大洲對於禪學已經直認不諱，然而他卻不「狂」。若鄧豁渠則「狂」得連大洲也不能不罵他荒謬了。

(四)管東溟　東溟名志道，字登之，蘇之太倉人。江陵秉政，東溟時為刑部主事，上疏條九事以譏切時政，出為廣東僉事。後以老疾致仕。萬曆三十六年卒，壽七十三歲。

東溟受業於耿天臺，著書數十萬言。大抵鳩合儒釋，浩汗而不可方物。所輯經講會與辨難，其往復書牘見於潛陽登性編卷五。明儒學案撮述其大旨道：

……謂乾元無首之旨，與華嚴性海渾無差別。易道與天地準，故不期與佛老之道合而自合。孔教與二教峙，故不期與佛老之徒爭而自爭。教理不得不圓，教體不得不方。以仲尼之圓，圓宋儒之方，而使儒不礙釋，釋不礙儒。以仲尼之方，方宋儒之圓，而使儒不濫釋，釋不濫儒。唐宋以來，儒者不主孔奴釋，則崇釋卑孔，皆於乾元性海中自起藩籬。故以乾元統天，一案兩破之也。其為孔子闡幽十事言：孔子任文統不任道統，一也；居臣道不居師道，二也；刪述六經，從游七十二子，非孔子定局，三也；與夷惠易地則為夷惠，四也；孔子知天命，不專以理，兼通氣運，五也：一貫尚屬悟門，實之以行門，六也；教化通於性海，川流通於行海，七也；孔子曾師老聃，八也；孔子從先進，是黃帝以上，九也；孔子得位，必用桓文做法，十也。

這些話眞算大膽，直可放到清末今文學家啓蒙運動者如康南海譚瀏陽諸人文集中。他打破儒術一尊的局面，極力抬高佛的地位。他把孔子看得很圓活，可以為夷惠，可以為黃老，可以為桓文。道德，刑名，權謀，術數，兼容並包，隨機運用，可算是思想上一大解放。狂禪派的理論大綱，已具備於此了。

除以上諸人外，尚有方湛一程學顏錢同文蘇等，茲不具述。梨洲論他們道：

龍溪之後，力量無過於龍谿者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇。傳至顏山農何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。顧端文曰：「心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人，只緣他一種聰明亦自有不可到處」。羲以爲非其聰明，正其學術也。所謂祖師禪者，以作用見性。諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。（學案卷三十二）

黎洲把泰州何以能鼓人的學術看作祖師禪一樣，關於祖師禪的話，[illegible]。總而言之，這是一種掀翻天地鼓動的精神，也正可說是「狂禪」。這種狂禪運動到李卓吾就算[illegible]了。

李卓吾名贄，號宏甫，晉江人。生於嘉靖六年（一五二七），卒於萬曆三十年（一六〇二），壽七十六歲。年十二，試老農老圃論，曰：「吾時已知樊遲之問，在荷蕢丈人間」。及長，身七尺，目不苟視。雖至貧，輒時時的朋友之論。讀傳注，憒憒不省，不能契朱子深心。欲棄置不事，而閒甚，無以消歲月。乃嘆曰：「此直戲耳！但剽竊得濫目足矣，主司豈一一能通孔聖精蘊者耶？」既領鄉薦，以道遠，不再上公車，爲共城教官。共城，宋李之才宦遊地，有邵康節安樂窩，在蘇門山百泉上。卓吾生於泉，泉爲溫陵禪師福地，故曾自號溫陵居士。至是，日遊百泉之上，曰：「吾泉而生，又泉而官，泉於吾有夙緣矣」。因又自號百泉居士。後官禮部司務，曰：「吾聞京師人士所都，蓋勸而學焉」。人曰：「子性太窄，常自見過，當自寬闊」。卓吾曰：「然」。遂又自命爲宏父。初未知學道，或語之曰：「公怖死否？」卓吾曰：「死安得不怖？」曰「公既怖死，何不學道？學道所以免生死也」。卓吾曰：「有是哉？」遂潛心道妙。久之，有所契，超然於語言文字之表。出爲姚安知府。爲政舉大體，一切持簡易，任自然，務以德化，不賈世俗能聲。自治清苦，僚屬士民胥吏夷酋莫不向化。嘗至柄子遊，常在衙門判事。或坐堂上，或置名僧其間，簿書有暇，即與參論玄虛。俸祿之外，了無長物。是時上官嚴刻，吏民多不安。卓吾曰：「邊方雜夷，法難盡執；仕於此者，無家貴無而來，幸以遇此失禄去，尤不可不念之。但有一長，即爲假者，豈宜責備耶？」居三年，以病告，不許。遂入大理之雞足山，閱藏經，不

出。御史劉維奇其節，疏令致仕。初與黃安耿子庸善，既罷郡，不歸家，曰：「吾老矣。得一二勝友，終日晤言，以遣餘日，何必故鄉也。」遂寄寓黃安。中年，得數男，皆不育。體素癯，澹於聲色，惡近婦人，故雖無子，不置妾婢。後至麻城龍潭湖上，與僧無念周友山邱坦之楊定見聚。閉門下鍵，日以讀書為事。性愛掃地，數縛帚不給。衿裾浣洗，極其鮮潔；拂身拭面，有同水淫。不喜俗客，不獲辭而至，但一交手，即令之遠坐，嫌其氣味。其忻賞者，鎮日言笑；意所不契，寂無一語。滑稽排調，衝口而發，既能解頤，亦可刺骨。所讀書皆鈔為善本，逐字讎校，肌襞理分，時出新意。其為文，不阡不陌，攄其胸中之獨見。亦喜為書，每研墨伸紙，則解衣大叫，得意者瘦勁險絕，骨稜稜紙上。一日，頭癢，倦於梳櫛，遂去其髮，獨存鬢鬚；去衣冠，即所居為禪院。居常與侍者論出家事曰：「世間有三等人宜出家。其一，如莊周梅福之徒，以生為我梏，形為我辱，智為我毒，灼然見身世如贅瘤然，不得不棄官隱者，一也。其一如嚴光阮籍陳摶邵雍之徒，苟不得比於傅說之遇高宗，太公之遇文王，管仲之遇桓公，孔明之遇先主，則寧隱勿出，亦其一也。又其一者，陶淵明是也，亦愛富貴，亦苦貧窮。苦貧窮，故以乞食為恥，而曰：「叩門拙言辭」；愛富貴，故求為彭澤令，然無奈其不肯折腰何，是以八十日便賦歸去也，此又其一也。」侍者進曰：「先生於三者何居？」卓吾曰：「卓哉莊周梅福之見，我無是也。待知己之主而後出，必具蓋世之才，我亦無是也。其陶公乎？夫陶公清風被千古，余何人而敢云庶幾焉。然其一念真實，不欲受世間管束，則偶與之同也」。卓吾尋按引人，來問學者，無論緇白，披心酬對，風動黃麻間。已有女人來聽法，或言女人見短，不堪學道。卓吾曰：「謂人有男女則可，謂見有男女豈可乎？且彼為法來者，男子不如也。」卓吾氣概激昂，行復詭異，黃麻間士大夫皆大噪，詆為左道惑眾。因卓吾共從中士有談道，刻有觀音問等書，忌者更以證繹蜚語，思逐去之。卓吾笑曰：「吾左道耶？即加冠可也」。遂服其舊服。於時左轄劉東星迎卓吾武昌，自後復歸歷游。劉晉川迎之沁水，梅中丞迎之雲中，焦弱侯迎之秣陵，皆推尊為聖人。無何，復歸麻城。又有以孟語聞當事者。當事乃逐卓吾，而火其蘭若。御史馬誠所聞卓吾易簣，大服，事以師禮，奉之入黃蘗山。壬寅，北游，抵郊外極樂寺，館於通州誠所家。忽蜚語傳京師，謂卓

晉紳皆惡其剛說禪。世相親者，斥爲異端。禮科都給事張問達乃疏劾之，逮繫下詔獄。逮者至，邸舍匆匆。卓吾力疾起行數步，大聲曰：「是爲我也。爲我取門片來」。遂臥其上，疾呼曰：「行！我罪人也，不宜留」。馬公願從，曰：「朝廷以先生爲妖人，我藏妖人者，死則俱死耳，終不令先生往而己獨留」。卒偕行。明日，大金吾置訊，侍者掖而入，臥於階上。金吾曰：「若何以妄著書？」卓吾曰：「罪人著書甚多，具在，於聖教有益無損」。大金吾笑其倔強，獄竟無所置詞，大略止回籍耳。久之，旨未下。卓吾於獄中作詩讀書自如，然聲亦決必避獄之死也。一日，呼侍者薙髮，遂持刀自割其喉，氣不絕者兩日。侍者問：「和尚痛否？」以指書其手曰：「不痛」。又曰：「和尚何自割？」書曰：「七十老翁何所求！」遂絕。蓋所以求脫，毋累其交。當是，翻而傳之曰：「吾羅持不屈，以致於斯也」。乃葬其骸於通州北門外，爲之大治冢墓，營佛剎焉。

卓吾所著有焚書、藏書、說書、九正易因等書。其學不守繩墨，出入儒佛之間，而大旨歸於姚江。他自稱「不曾四拜受業一個人以爲師」，而對於王學各派諸人備致推崇。其最敬是龍谿，其次則近谿。嘗讚有近谿道：

憶公[illegible]某曰：「我於南都，得見王先生者再，羅先生者一。及入滇，復於龍里得再見羅先生焉」。然此丁丑以前事也。自後無歲不讀二先生之書，無口不談二先生之學。使其[illegible]之，尤切而有味，詳明而不可厭。使有善讀者執書侍側，[illegible]，皆不止十紙百紙，雖千紙且有餘矣。（羅近溪先生告文）

卓吾於龍谿近溪，[illegible]，推崇不得盡傳其旨。在羅近溪先生告文中，表示滿腔嚮往的熱誠，說得娓娓動人。他稱龍谿道：

聖代儒宗，人天法眼。白玉無瑕，黃金百鍊。……先生也歿，居莽遂，我所爲[illegible]而往拜，傾心而[illegible]者，獨先生而已。……我思古人，實未有如先生者也。（王龍谿先生告文）

先生此世，前無往古，後無將來。後有學者，可以無復著書矣。（龍谿先生文錄抄序）

龍谿先生全刻，千萬記念我……世間講學諸書，明快透髓，自古及今，未有如龍谿先生者。……甚近溪語錄，須領略者乃能觀於言語之外，不然反加繩束。非如王先生字字皆解脫，在在得之是以印心，未得

者儒之足以禍人也。（續焚書）

這真是心悅誠服，願似對樣跪，其所以未得身入龍谿門下者，只差一拜耳。他稱泰州學派道：

當時陽明先生門徒遍天下，獨有心齋為最英靈。心齋本一灶丁也，目不識丁。聞人讀書，便自悟性。逕往江西，見王都堂，欲與之辯質所悟，此尚以朋友往也。後自知其不如，乃從而受業焉。故心齋亦得聞聖人之道。此其氣骨為何如者？心齋之後為徐波石，為顏山農。山農以布衣講學，雄視一世，而遭橫死，波石以布政使請兵督戰，而死廣南。雲龍風虎，各從其類，然哉！蓋心齋真英雄，故其徒亦英雄也。波石之後為趙大洲，大洲之後為鄧豁渠，山農之後為羅近溪，為何心隱，心隱之後為錢懷蘇，為程後臺，一代高似一代。所謂大海不宿死屍，龍門不點破額，豈不信乎！心隱以布衣出頭倡道而遭橫死。近溪雖得免於難，然亦幸耳，卒以一官不見容於張太岳。蓋英雄之士，不可免於世，而可以進於道。（為黃安二上人 大孝一首）

泰州派下真一大批人物，在當時道學家眼中簡直是一羣怪物，而卓吾却極口稱贊他們是英雄，把他們寫得生龍活虎一般。他有一篇何心隱論，稱心隱為「上九之大人」，極力替他伸冤道：

今觀其時，武昌上下，人幾數萬，無一人識公者，無不知公之為冤也。方其揭榜通衢，列公罪狀，聚而觀者，咸指其誣，至有噓呵叱咤不欲觀焉者，則當日之人心可知矣。由祁門而江西，又由江西而南安，而湖廣，沿途三千餘里，其不識公之面而知公之心者，三千餘里皆然也。非惟得罪於張相者，有所憾於張相而云然，雖其深相信以為大有功於社稷者，亦猶然以此舉為非是，而咸謂殺公以媚張相者之為非人也。則斯道之在人心，真如日月星辰之不可蓋覆矣。

讀此段可以想見何心隱一流人在當時聲勢之大，影響之深。卓吾學風和心隱很相近，對於他尤其是深表同情，故為之扼腕歎惜如此。氣求聲應，從卓吾上面許多言論看來，可知其與王學左派關係之深了。

卓吾思想的狂放，最敢發驚人的議論，如云：

成大功者必不顧後患，故功無不成。商君之於秦，吳起之於楚是矣。而儒者皆欲之。不知天下之大功果可

以頗後悲之心成之否也？吾不得而知也。顧後悲者必不肯盡天下之大功，莊周之徒是已。是以寧為曳尾之龜，而不肯受千金之聘；寧為濠上之樂，而不肯任犧牛之災。而儒者皆欲之。於是乎又有居朝廷則憂其民，處江湖則憂其君之論。不知天下果有兩頭馬否也？吾又不得而知也。墨子之學術貴儉，雖天下以我為不拔一毛不恤也。商子之學術貴法，申子之學術貴術，韓非子之學術兼貴法術，雖天下以我為殘忍刻薄不恤也。曲逆之學術貴詐，儀秦之學術貴縱橫，雖天下以我為反覆不信不恤也。不保五耕之勞，以成夏殷之績，雖天下後世以我為事兩主而兼利，割烹要而試功，立太甲而復反可也。此又伊尹之學術以任，而直謂之能忍詬無恥者也。以至鄭周瀛諸老，甯受醜詬之謗，歷事五季之恥，而不忍無辜之民日遭塗炭。要皆有一定之學術，非苟苟者。各周於用，總足辦事。彼區區者欲選擇其名實俱利者而兼之，得乎？此無他，名教累之也。以故瞻前慮後，左顧右盼，自己既無一定之學術，他日又安有必成之事功耶？而又好說時中之語以自文，又況依倣陳言，規跡往事，不敢出半步者哉？（藏書德業儒臣前論）

他竟敢說名教累人，竟敢貶斥儒家而推獎諸子，甚至連馮道，萬世唾罵為無恥之老姦巨猾，他也能替他們洗刷，表章他們救民的苦心。他在藏書中，逕稱他們為「吏隱」。這真是不「以孔子之是非為是非」，一翻千古成案，可謂大膽已極，他又罵儒生道：

儒臣雖名為學，而實不知學，往往學步失故，踐跡而不造其域，其實不可以治天下國家。自儒者以文學名為「儒」，故用武者遂以不文名為「武」，而文武從此分。夫聖王之士也，居為後先疏附，出為奔走禦侮，曷有二也？惟夫子自以「嘗學俎豆不聞軍旅」辭衛靈，遂為邯鄲之婦所藉據，千萬世之儒皆為婦人矣。可不悲乎！無曾子言子若在，必知夫子此語即「速貧速朽」之語，非定論也。嗚呼！託名為儒，求治而反以亂，而使世之真才實學，大賢上聖，皆終身空室蓬戶已也，則儒者之不可以治天下國家信矣。（藏書德業儒臣後論）

他反對儒生，只因他們沒有用。他所要的是真才實學。只要有真才實學，黃老也可，申韓也可，蘇張也可，孫

異也可，他們總都各有其用，不像「兩頭馬」的儒家，欺世盜名，空談無補。他有時候太尖酸了，簡直稱贊起盜賊：欲論中有一篇因記往事，借一個大盜林道乾大發議論：

夫道乾橫行海上三十餘年矣。自浙江南直隸以及廣東福建數省，近海之處，皆號稱財賦之產，人物隩區者，連年遭其荼毒。攻城陷邑，殺戮官吏，朝廷為之旰食。除正刑都總統諸文武大吏外，其遭遇因而殞身至道路而死者，又不知其幾也。而林道乾兀然橫行自若也。今幸聖明在上，刑賞得中，倭夷遠遁，民人安枕，然道乾猶然無恙如故矣。稱王稱霸，衆願歸之，不肯背離。其才識過人，膽氣壓乎羣類，不言可知也。設使以林道乾當郡守二千石之任，則雖海上再出一林道乾，亦決不敢肆；設以李卓老權替海上之林道乾，吾知此為郡守林道乾者可不數日而即擒殺李卓老，不用損一兵費一矢為也。又使卓老為郡守時，正當林道乾橫行猖獗之日，而國家能保卓老決能以計誅擒林道乾，以靖海上數十年之逋誅乎？此皆事之可見者，何可不自量也。嗟乎！平居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以為雜念不起，便是真實大聖大賢人矣。其稍學奸詐者，又攙入良知講席，以陰博高官。一旦有警，則面面相覷，絕無人色；甚至互相推諉，以為能明哲。蓋因國家專用此等輩，故臨時無人可用。又棄置此等輩有才有膽有識者而不錄，又從而彌縫禁錮之，以為必亂天下，則雖欲不作賊，其勢自不可耳。設國家能用之為郡守令尹，又何止足當勝兵三十萬人已耶？又設用之為虎臣武將，則閫外之事，可得專之，朝廷自然無四顧之憂矣。惟舉世顛倒，故使豪傑抱不平之恨，英雄懷罔措之戚，直驅之使為盜也。

他滿口稱讚林道乾，以為勝過自己萬萬。他以為這等人有其本領，是異人才，而深惜國家不能收用，以致流為盜賊。他說一般士大夫只會作揖打恭，竊取祿位，一點事情做不了。他喜歡的是英雄豪傑，而不是木偶般的道學先生。他取人很寬，絕不拘定一途：他尊重鄧豁渠，同時卻也尊重趙大洲；他尊重何心隱，同時卻也尊重張江陵。他說：

吾獨恨其盡大也，為當終身流離，而奈何其兼會之而流去耶？然知之各從所好，不可以我之意而必強之

關此甚悉。（[illegible]）

如其學，則與老之不同於大老者，亦猶大老之不同於心老者，心老之不同於陽明者也。若其人，則吾有慕於老之別識。（又[illegible]太守[illegible]）

論學和大洲，如上文所說，分明是帶些狂禪。此是與教界，此等則贊美，但乎不能贊成。但事業實稱之，以為位不妨各從所好，他這種寬容態度，是不必相強的。這種學說人已經是很寬大，很活潑，不像一般道學家把世界上人都要規定在一條路上。尤其可以注意的是他稱許江陵。江陵殺何心隱，本是他最痛心的事情，他所以和耿天臺」絕交者，其根源實由於此。然而他對於江陵卻極推重。他說：

何公布衣之傑也，故有殺身之禍；江陵宰相之傑也，故有身後之辱。不論其敗而論其成，不追其跡而原其心，不責其過而賞其功，則二老者皆吾師也。非與世之局瑣取容，埋頭顧影，竊取聖人之名，以自蓋其貪位固寵之私者比也。（答鄧明府）

江陵和心隱，都非常人，都是豪傑，都有以不為師表。江陵雖反對講學，但其偉大不可及處不容因此而埋沒，並且世俗一班講學家也真太不成樣子。關於心隱之死，卓吾頗為江陵出脫。他認為那班殺心隱以媚江陵者實非人，但那自是一班小人的行為；至於江陵本人，根本沒有把心隱放在眼裏，何嘗必欲殺他呢？究心隱而不恨江陵，公是公非，公好公惡，卓吾這種見識超拔，絕非一般講學家所能及。他對於江陵稱慕不已。如云：

然小發難，便倉惶失措。今日真令人益嘆江陵也。（[illegible]）

今惟無江陵其人，故西夏叛卒，至今負固。（與友）

此語只可對死江陵與活溫陵道耳。（同上）

他竟然要拉江陵為同志了。江陵曾說何心隱「爾意時時欲飛」，看卓吾這種發皇亢奮增勢欲飛的神情，亦正好以此語附之。他很崇拜事功，所以稱贊江陵，稱贊管仲，斥董仲舒為章句鄙儒，而反對其「正誼不謀利，明道不計功」之說。他高唱著：

天下烏有不計功謀利之人哉？若不是真實知其有利益於我，可以成吾之大功，則烏用正誼明道爲耶？（藏書）

這是多麼明白乾脆的功利主義！然而尙不止此，他還大談術數呢。他說：

漢文有漢文之術數也，漢高有漢高之術數也，二五帝伯又自有二五帝伯之術數也。以至六家九流，凡有所挾以成大功者，未嘗不皆有真實一定之術數。惟儒者不知，故不可以語治。（藏書）

卓吾心醉這一流人，常被後儒罵爲狂禪派。禪而大談功利，大談術數，好像是很奇怪的。但是我們須知禪也不止一種，他們所得力的不是枯槁寂滅的禪，而是大活動的禪；也就如梨洲所說「不是如來禪，而是祖師禪」。當時儒釋疆界，已被衝破，王學左派諸人，多走向祖師禪一路。如管東溟混合三教，汗漫不可方物，而却云，「孔子得位，必用桓文做法」。從釋老到雜霸，和卓吾所走正是一樣路徑。他們都是狂放不羈的人物。什麼正學，什麼異端，根本沒有放在他們眼裏。掀翻天地，當機橫行。金錄爲戲，攪成一團。這班人是不能以尋常尺度相繩的。卓吾焚書豫約篇有「感慨平生」一條，縷縷自述其生平遭際，只因「不受管束」之故，遭了許多釘子：

……余惟以不受管束之故，受此磨難，一生坎坷，將大地爲墨難盡寫也。爲縣博士，即與縣令提學觸。爲太學博士，即與祭酒司業觸；如秦、如陳、如潘、如呂，不一而足矣。司禮曹務，即與高尚書殷尚書王侍郎萬侍郎盡觸也。……最苦者爲員外郎，不得尚書謝大理卿董幷汪意。謝無足言矣。汪與董皆正人，不宜與余抵。然彼二人者，皆急功名。清白未能過人，而自負則十倍矣，余安得免觸耶？又最苦而遇尚書趙。趙於道學有名，孰知道學益有名，而我之觸益甚也。最後爲郡守，即與巡撫王觸，與守道駱觸……

最後他落髮出來了。然而就只爲這落髮一事又引起許多麻煩。這段文章寫得委委曲曲，悽惻動人，最足表現他愛好自由衝抉世網的精神，以文繁姑不具錄。因爲這個自由主義，極端發展個性主義，曾鬧出一場笑話：

常志者，乃趙瀫陽門下一書史。後出家，禮無念爲師。龍湖（卓吾）愛其書畫，以爲伶俐，常稱其有志，歡加讚嘆鼓舞之。俾抄水滸傳。每見龍湖稱說水滸諸人爲豪傑，且以魯智深爲真修行，而笑不吃狗肉諸長老

為逐匿，一一作賦，切齒捕縛不得。久之，與其儕伍有不合，遂被火燒庵。遊湖廣之大冶，僧數之。即嘆曰：「李老子不如五台山智真長老遠矣。智真長老能容得魯智深，老子獨不能容我乎」？時時欲學智深行徑。龍湖[illegible]，見其如此，恨甚。乃令人往麻城拘楊鳳里至[illegible]，乞一郵符，押送之歸湖上。道中見鄒李秀才少避，遂留大罵曰：「汝有幾顆頭？」其可笑如此。後龍湖惡之甚，遂不能安於湖上，北走長安，竟流落不振以死。蓋人情親不得勢，此其一徵也。（袁小修別錄）

卓吾借水滸說法，特別賞識魯智深。這是當然的，魯智深恰好是一個「狂禪」的標本。誰知那位侍者受卓吾薰染了，真要學智深了，這卻使卓吾老也受不住了。主僕二人，狂態可掬。當時崇拜卓吾的，直把他當成聖人；反對卓吾的，卻又把他看成洪水猛獸。總而言之，他不是個尋常人，他對於當時思想界有廣泛而深刻的影響。

鄒穎泉語錄載：

李卓吾倡為異說，破除名行，楚人從者甚衆，風習為之一變。劉元卿問於先生曰，「何近日從卓吾者之多也」。曰：「人心誰不欲為聖賢，顧無奈聖賢礙手耳。今渠謂酒色財氣一切不礙菩提路。有此便宜事，誰不從之」。

這種批評雖說不一定全合事情，但卓吾這種狂禪確乎是大開方便之門，絕不是循規蹈矩的。他們也確乎是把聖人這個名字，便宜出賣，如羅近溪稱顏山農為聖人，楊復所稱羅近溪為聖人，卓吾稱趙大洲為聖人，焦弱侯亦稱卓吾「可坐聖人第二席」，真可謂「滿街都是聖人」了。這種狂禪潮流影響一般文人，如公安派竟陵派以至明清間許多名士才子，都走這一路，在文學史上形成一個特殊時代。他們都尊重個性，喜歡狂放，帶浪漫色彩。他們都受泰州學派卓吾和左派王學家的影響。如袁伯修說：

前輩為余言：陽明接人，每遇根性軟弱者，則令其諸從甘泉受學。甘泉自負陽明推己，欣然相得。其實陽明法出妙機，真弄其意耳。於時王龍谿妙年任俠，日日在酒肆博場中，陽明亟欲一會，不來也。陽明卻日令門弟子六博投壺，歌呼飲酒。久之，密遣一弟子瞰龍谿所至酒家，與共賭。龍谿笑曰：「腐儒亦

皓旭乎？」曰，「吾師門下，日日如此」。龍谿乃驚，求見陽明。一晤眉宇，便稱弟子矣。（白蘇齋類集卷二十二）

這段故事，明儒學案卷十九魏良器傳中亦曾錄到，並沒有特別奇異地方。可是一到這位公安派文學家筆下，就變成一片機鋒。這樣講法，實在使王學另變一副面目，把王學完全禪化了。

第四章　異軍特起的張居正

正當王門後學各樹旗幟紛紛講學時候，出來一位特異人物張居正。張居正是一位大政治家，這是誰都知道的。可是我們應當知道，他的政治論實以學術為根據，在思想史上我們不能不給他一個特殊地位。

張居正字叔大，號太岳，諡文忠，江陵人　生於嘉靖四年（一五二五），卒於萬曆十年（一五八二），壽五十八歲。年二十三成進士，在翰林者七年，歸田養晦者六年。三十六歲復出，歷任右春坊右中允，國子監司業，右諭德兼太子講讀，翰林院學士等官。四十二歲，初入內閣，兼吏部事，先後與徐階高拱李春芳等共同輔佐穆宗者六年。神宗即位以後，進為首輔，獨掌政權者十年。其為政，綜核名實，信賞必罰，一時內安外攘，號稱富強。自從梁任公尊他為中國六大政治家之一，近年來論述他的很多。但大概都是屬於政治方面。茲專就其學術思想談一談：

本來江陵並不講學，甚至毀書院，殺何心隱，和當時講學家正立在敵對地位；所以他被人指為「不悅學」，而向來講明代學術的也提不到他。但是實際上他自有一套學術。請看他說：

今人妄謂孤不喜講學者，實為大誣。孤今所以上佐明主者，何有一語一事背於堯舜周孔之道？但孤所為皆欲身體力行，以是虛談者無容耳。（答南司成屠平石論學）

夫學乃吾人本分內事，不可須臾離者。言喜道學者妄也，言不喜者亦妄也，於中橫計去取，言不宜有不喜道學者之名，又妄之妄也。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。言不宜不喜道學之為學，不若離是非，絕取舍，而直認本真之為學也。孔子自言不如己之好學。三千之徒，日聞其論說，而獨以好學歸之顏子。今不穀亦妄自稱曰：「凡今之人，不如正之實好學者矣」。（答楚學道金省吾論學）

人家說他不喜講學，他認為經術，他偏說自己是「實好學」，是「直認本真」，不過不像那班講學家的「虛談」罷了。他對於那班講學家的批評，他自己對於學術上的根本見解，大致見於答南司寇屠平石論為學那封信。他說：

夫昔之為同志者，僕亦嘗周旋其間，聽其議論矣。然竊其徵處，則皆以聚黨賈譽，行徑捷舉。所稱道德之說，虛而無當。莊子所謂其嗌言者若哇，佛氏所謂蝦蟆禪耳。而其徒侶眾盛，異趨為事；大者播撼朝廷，爽亂名實；小者匿蔽醜穢，趨利逃名。嘉隆之間，深被其禍，今猶未殄。此主持世教者所深憂也。記曰：「凡學，官先事，士先志」。士君子未遇時，講明所以修己治人者，以需他日之用。及其服官有事，即以其事為學，兢兢然求所以稱職免咎者，以共上之命，未有舍其本事，而別闢一門以為學者也。孔子周行不遇，不得所謂事與職者而舒之，故與七十子之徒切磋講究。其持論立言，亦各因根器，循循善誘，固未嘗專揭一語，如近時所謂話頭者，概施之也。告魯哀公曰：「政在節財」，齊景公曰：「君臣父子」，在衛曰：「正名」，在楚曰：「近悅遠來」，亦未嘗獨揭一語，不度其勢之所宜者而強聒之也。究觀其經綸大略，則惟憲章文武，志復東周。以生今反古為戒，以為下不倍為準。老不行其道，猶取魯史以存周禮。故曰：「吾志在春秋」，其志何志也？志在從周而已。春秋所載，皆周官之典也。夫孔子殷人也，豈不欲行殷禮哉？周官之法豈盡度越前代而不可易者哉？生周之世，為周之臣，不敢倍也。假令孔子生今之時，為國子司成，則必遵奉我聖祖學規以教胄而不敢失墜；為提學憲臣，則必遵奉皇上勸諭以教士而不敢失墜。必不舍其本業而別闢一門，以自蹈於反古之罪也。今世談學者，皆言遵孔氏。乃不務孔氏之所以治世立教者，而甘蹈於反古之罪，是尚謂能學孔矣乎？明興二百餘年，名卿碩輔，勳業煊赫者，大抵皆直躬勁節，寡言慎行，率公守法之人。而講學者每詆之曰：彼雖有所樹立，然不知學，皆氣質用事耳。而近時所謂知學，為世所宗仰者，考其所樹立，又遠出於所詆之下。將令後生小子何所師法耶？此僕所未解也。僕願今之學者，以足踏實地為功，以崇尚本質為行，以遵守成憲為準，以誠心順上為忠。獲魚棄羅，無舍筌蹄：

家當未完，無從稽考。無以前輩為不足學而超尊高議，適其私議，以亂上之法也。

他痛斥那班儒家的說法，因為他們以為「師古寶道」。他說人就在自己設守以為法學，而不知「舍其本末」，別為一門以為學」。他教人「是古賤今」，「愚誦古言」，「誹心誹上」。其可謂卑之甚矣論，然而他却認為雖孔子復生也必須如此立教。他對於孔子另有一種看法，要從「生今反古」，「為下不倍」上面出一套大議論。簡直和韓非李斯「以法為教，以吏為師」的主張有些相像了。他還有段論極精采，在別處也時常提到。如答楚學道舍者書論學說，較和近體文章還不多。尤其是程朱派會試程策中，大發揮「法後王」之義，應論特別精彩，餘度特別鮮明。其大旨謂：

夫法制無常，近民爲要。古今異勢，便俗爲宜。……時宜之，民安之，雖庸眾之所建立，不可廢也。民於時，拂於民，雖聖哲之所創造，可變也。後王之法，其民之耳而目之也久矣。久則有司之所籍，而眾人之智熟。道之而易從，令之而易喻。故曰法後王便也。往代無論已。明興，高皇帝神聖天授，經緯往制。博稽遠采，廣著兼登。若六卿仿周，公孤師周，型漢唐之冠裳，兼有宋之家法，采[illegible]元之屆元。而隨時制宜，因民立政，取之近代者十九，稽之往古者十一。又非徒然也。如抽算商賈，置驛官，則桑孔之遺意也；論停解，制年格，則崔亮之選除也；兩稅三限，則楊炎之田賦也；保甲戶馬，經義取士，則安石之新法也。諸如此類，未可悉數，而歷代所蠲以為蠹政也，而今皆用之，反以收富強之效，而識昇平之業。故善用之，則庸眾之法可使與聖哲同功，而況出於聖哲者乎？故善法後王者，莫如高皇帝矣。……夫漢宣帝，綜覈之主也。然考其當時所行，則固未嘗新一令，創一制，惟日取其祖宗之法修飭而振舉之，如曰漢家自有制度耳。且其所任魏相，最為稱上意者，亦未嘗以己意有所論列，惟條奏漢家故事，若名臣賈誼、鼂錯之言耳。當其時，雖五日一聽事，而上下相維，無苟且之意。吏不牟實，誅賞則有常，上計綜徒具文則有賞，三公不察吏治則有責。其所以振綱綜理者，皆不嘗稍超於程法之外，然其實事求是，而不采虛聲。信賞必罰，而名實相核，是以當時吏稱其職，民安其業，政事文學法理之士咸精其能，下至技巧工匠，

後世鮮及。故崔寔稱其優於孝文，而仲長統極其嘆服，荀悅論為元帝，而李德裕深以為非，良不誣矣。……成憲具存，舊章森列，相與申斷之而已。無不事事，無秦多事，祛積習以振頹靡，振紀綱以正風俗，省議論以定國是，覈名實以行賞罰，則法行如流，而事功輻輳矣。若曰：此漢事耳，吾且爲唐虞，爲三代，則荀卿所謂俗儒也。

他斷然主張法後王，指斥那班高談唐虞三代者為俗儒。他對於秦漢以後的制度，尤其是他本朝的制度，極力表章。他極口稱贊王霸雜用謂漢家自有法度的漢宣帝。他說明朝制度，「取之近代者十九，稽之往古者十一」。這種鮮明的貴今主義，比韓商前輩亦必要所論法後王痛快得多。他甚至說：

三代至秦，渾沌之再闢者也。其創制立法，至今守之以為利。史稱其得聖人之威。使始皇有賢子，守其法而益振之，積至數十年，繼宗世族，芟夷已盡，老師宿儒，聞見悉去。民之復起者，皆斂心而聽，以奉上之令。雖有謝項百輩，何能為哉？惜乎，扶蘇仁懦，胡亥稚蒙，姦宄內發，六國餘孽尚存，因天下之怨，而以秦為招，再傳而蹶，此始皇之不幸也。假令扶蘇不死繼立，必取始皇之法紛更之，以求復三代之治。至於國勢微弱，強宗復起，亦必亂亡。後世儒者徒見扶蘇之諫焚書坑儒，遂以為賢。而不知亂秦者，扶蘇也。（雜著）

這是何等大膽的翻案文章！他確乎有一種真知灼見，所以才發出這樣卓絕千古的議論。這些地方自然帶些斷類，很接近申韓。然而霸道本是他不諱言的。如云：

憶昔僕初入政府，欲舉行一二事。吳旺湖與人書曰：「吾疑謂張公柄用，當行帝王之道。今觀其議論，不過富國強兵而已。殊使人失望」。僕聞而笑曰：「旺湖過譽我矣。吾安能使國富兵強哉？」孔子論政，開口便說，「足食足兵」。舜命十二牧曰，「食哉惟時」。周公立政，「其克詰爾戎兵」。何嘗不欲國之富且強哉？後世學術不明，高談無實。剽竊仁義，謂之王道。才涉富強，便云霸術。不知王霸之辨，義利之間，在心不在跡，奚必仁義之為王，富強之為霸也？僕自秉政以來，除密勿敷陳，培養沖德外，其欲之政

會者，皆不外此二事。今已七八年矣，而國勢彊盛之聲實漸著矣，然卒無事外之國見畏敬之，惡在其爲富國強哉？（[illegible]）

綜觀江陵生平言行，尊主威，振紀綱，明賞罰，覈名實，謀富強，置近代，孤立一身，任勞任怨，純是法家路數。在他的文章中，有許多地方絕類商鞅韓非的口吻，甚至明白援用韓非子中的成語，如：「小仁，大仁之賊也」，「夫醫見不割者則臨痛，不割發則危疑，而慈母之於愛子，必割且剖之者，忍爲其所小苦，而成其所大快也」。……由此可知其所受法家影響之深。他揚棄儒家思想，他當然不肯言王道。陸象山有言：「商鞅是腳踏實地，他亦不問王霸，只要事成。分明是霸底三代之名，不會讀得實處，所以弄得王不成，霸不成」。從這一點上說，江陵倒是很近乎商鞅，比對公爽快多了。

講到這裏，我們想起高拱。誰都知道新鄭是江陵的政敵。然而當他們還沒有成爲政敵以前，他們原是志同道合的好朋友。他們同服務於太學，而互以相業相期許。雖然後來時移勢易，終致爭權，但當初他們對於其學的籌劃因緣，畢竟是不可混滅的。我們現在看新鄭所作本語，其中有些主要見解和江陵頗相近。如云：

孔子遠稱文武，蓋時王之法不可不守也。今爲治者，正不可要虛實的真。只要祖宗之法，求其本意所在，而實心奉行之。縱有時異勢殊，當調停者，亦只就中調停，處得其當便是，不可輕出法度之外而別爲增也。此不惟分所宜然，祖宗聰明睿知既遠過人，而又身經百戰以有天下，苦辛備嘗，經歷久熟，其所貽謀，爲法既善，爲慮亦深，斷非後世揣摩之見所能及也。夫豈可以一事之未便而遂非天下之全，圖以一時之便而遂梗萬年之長計哉？

帝王創業垂統，必有典則貽諸子孫，以爲精神命脈。我祖宗謀謨宏遠，注意周遠，非前代可及。至子神孫，守如一日，治如一日，猶然盛矣。逮我皇上，未幾有所匡救。我皇上甫十齡，雖皇上嘗，其於祖宗大法，蓋未得於耳聞也。精神命脈既所未悉，將何以振成憲綱紀乎？今日講經書，後又講貞觀政要等書。臣愚謂宜先知祖宗家法，以爲本本，而後可講以歷代之事。不然，徒說他人，何切於用？乃欲於祖宗列聖

實錄所載聖敎，天之實，聖學傳心之法，如何慎起居，如何戒嗜欲，如何務勤學，如何察讒佞，如何總攬大權，如何開通言路，如何進君子遠小人，如何賞功罰罪，如何肅宮闈，如何防近習，如何整治百官，如何安撫百姓，如何綏撫四方，擇其緊切，纂輯成書，進呈御覽。在講筵則日備敷陳，在法宮則日披覽數過。庶乎祖宗立國之規模，保邦之要略，防微杜漸之深意，馳驟操縱之微機，可以得其大較。且今日之域中，猶祖宗之天下。即以祖宗之事行之今日，合下便是，不須更求高遠，而自無所不當。我皇上聰明天縱，參替日新，必因而益遡覽宗精神命脈所在，以紹耿光，以揚大烈，以衍萬年無疆之祚者，端在於是，則特爲之引其端焉耳。

聖祖罷丞相，散其權於六部，而上自裁決。然猶慮獨斷，以翰林官七人處之，備顧以言，而權政歸，極其龐雜，然未有平章之任也。厥後遂理得參機務，比其久也，則遂隆以師保之官，稱輔臣焉。雖無宰相之名，有其實矣。然皆出翰林。翰林之官，皆出進士甲科與夫庶吉士之選者。其選也以詩文，其教也以詩文，而他無學焉。夫用之爲侍從，而以詩文，猶之可也。今既用於平章，而猶以詩文，則豈非所用非所教，所養非所用乎？蓋制之不敢議，而就中有以爲之變通，亦無不可者。誠宜於其選也，必擇夫心術之正，德行之良，資性聰明，文理之通順者充之。而即教之以翰林職分之所在。如一存輕德，則教之以正心修身，以爲啟勵之本，明體達用以爲輔弼之實，如何稽核於其先，如何維持於其後，不可流於迂闊，不可狃於曲學，雖未可以盡責，然日日提撕，日日開省，則必有知所以自求者矣。其一在稽政，則教之以國家典章制度。必考其詳，古今治亂安危必求其故，如何爲安常處順，如何爲通權達變，如何以定官邪，如何以定國是，雖無事預擬，亦必當有概於中也。於是乎教之以明解經書，發揮義理，以備論議；教之以涵泳詁訓之辭，循覽莊騷之體，以備代言；教之以錯綜學理，審究異同，以備纂修；而歷制之詩文，程士之文體，在其職焉。面命而耳提之，日省而月試之。養之既久，則拔其尤者留之翰林。既留之後，仍以教業日加淬勵，閣臣時時督課，與之講論，試其所有之淺深，觀其行履之實否。比其久也，則又拔其尤者而豐

用之。如此，庶乎相可得人，翰林必有可觀者。翰林庶吉士專習詩文，不可旁及他書；今也專業詩文，更無一言及於君德治道，而又每循從行習俗以爲文，較花鳥以爲詩，舉天下英才爲此無用之事，而乃以爲儲相才，過矣。

他特定本朝制度，務遵祖宗成憲，認爲「祖王之法不可不守」　認爲各朝代都有自己的完備的根本大法以爲「精神命脈」。他要敎皆嗣君的首先研究本朝大法，能深悉其「精神命脈」之所在，然後才求「異代之事」來作參考，什麼經濟以至貞觀政要之類，都算次要的東西，這可以說是新都對於帝王敎育的主張。他又認定翰林院是培養相才的機關，不應該專學些無用的詩文，而應該把歷代典章制度以及輔相者維持理政治所必需的各種事項，都一一預先講習，以備他日之用。這可以說是新都對於翰林敎育並宰相敎育的主張。從這些舊論裏面，分別可以看出他的現今主義和實用主義。試把上述所引江陵那幾段話拿來作一對照，一定可以發見其一致之點。他主張「明刑」，反對「赦」，反對「赦贖」。他綜覈名實，特別注意官吏的考察法。他搭劉發祥義，斥胡致堂「徒以不言利爲高，而使人不可爲國」。這一切都和江陵爲同調。明史稱他「學問該博，有經濟才」，實在不錯。江陵有這樣一位學侶，互相切磋了好幾年，當然不能不受很大影響。這是論江陵學術淵源和進學歷程者所不可不注意。

以上所述，是江陵學術接近法家的一方面。然而江陵並不是一個普通的法家，或簡單的事業家，他還自有一套「心學」，爲很得力於「禪」。在他的文集中有好多處講禪學，如：

近日靜中悟得心體原是妙明圓淨，一毫無染。其有塵勞諸相，皆由是自生。譬得此體，則一切可轉識成智，無非本覺妙用。故不起淨心，不起穢心，不起著心，不起厭心，包羅世界，非物所能侶。（[illegible]元谷）

可見他很會談禪，於此道確有所得。但江陵所得於禪學者還不止此。袁小修日記第五載：

江陵少時，留心禪學。見華嚴經：「不惜頭目髓腦爲世界衆生，乃是大菩薩行」。故立朝時，於稱譏毀譽俱有所不避，一切利國福民之事，挺然爲之。

這幾句話眞能把江陵精神命脈心髓入微處表現出來。試看他文集中屢次提到華嚴經，如：

偶閱華嚴悲智偈，忽覺有省。即時發一宏願，以此身心奉塵剎，不於自身求利益。去年當主少國疑之時，以藐然之軀，橫當天下之變。此時惟知辦此深心，不復計身為己有。幸而念及收穫，上若下字，官僚獲清，內外寧謐。而正以憂勞之餘，病得默坐澄心，寂然事外，如入水鄉，得清涼國。以是知山林境界，風塵萬跡，雖趨舍不同，靜躁殊途，其致一也。（答李中谿有道尊師）

二十年前曾有一宏願，願以其身為蓐薦，使人寢處其上，溲溺之，垢穢之，吾無間焉。有欲割取吾耳鼻，吾亦歡喜施與。（答吳堯山言宏願濟世）

可知上條話確有根據。江陵一生，勇於任事，置毀譽禍福死生於度外，其精神原本於學佛得來。別人學禪，只學個遁世自了。江陵學禪，卻學個宏願濟世。他還有句話：

使吾為劊子手，吾亦不離法而證菩提。（[illegible]）

這樣一種見地，是普通人所夢想不到的。本來江陵也是個學道的人。他生平所最尊崇的老師徐存齋，是聶雙江的門生，雙江又是陽明的門生。這樣說來，江陵簡直可算是陽明三傳弟子了。當時的王學家，如羅念菴，胡廬山，王敬所，羅近溪，耿天台，……都和江陵有來往，在江陵文集中有許多和他們論學的信。最有意義的如：

來問類空寂，和者甚稀。楚侗南都，廬山西蜀，吾在江陵，知己星散，僅以孤身，耿耿於迅流之中，未知敵我何似。聞公政教刑措，不言民從，忽然異之聽見。所浩信心任理，不顧流俗之是非，此則羅近溪本來面目。然聞志數君子，雖素倡導，使人咸知有仁義道德，則所以助吾道者為不少者。學問既知頭腦，須窺實際。欲見實際，非至瑣細，至猥俗，至紛糾處，不得妥貼。如火力猛迫，金體乃現。僕自恨優悠散局，不曾做得外官，今於人情物理，雖妄謂本覺可以照了，然終是紗窗裏看花，不如公等只從花中看也。「聖人能以天下為一家，中國為一人」，非意之也。必洞於其情，辟於其義，明於其分，達於其患，然後能為之。人情物理不悉，便是學問不透。孔子云：「道不遠人」。今之以虛見為默證者，僥不信也。（答羅近溪宛陵尹）

從這封信的一段，可以窺見江陵當年和那班王學家在一塊兒講學的情形。他稱他們為「同志」，為「知己」，並且說自己當年也有所得於他們；但在那封信中所謂「昔之為同志者」，僅亦肯用其實而一於事實確證。至於後一段所說的，頗見江陵學術的特色，真是精彩極了。他要「就實際」，要於「實境」，要磨鍊，要從料理」下功夫，要「從花中看出一」，而反對「以虛見為證悟」。這正是他和一般講學家絕異的地方。他曾說過：

僕以寡昧，謬當重寄，別無他長，但能耐煩耳。（答……山陵）

惟其「耐煩」，所以不怕「瑣細」，「繁碎」，「紛糾」，而能從「人情物理」中切實磨鍊。必須這樣，才能「洞徹事情」，才算真得力。至於一般講學家，只能見得一個「頭腦」，便要放手；所以只有「虛見」，並非「實證」，其病原要不在「有知」耳？江陵雖不喜談虛見空寂，卻云：

承教虛寂之說，大而無當，誠為可厭。然僕以為近時學者皆不務實得於己，而獨於言語名色中求之，故其說屢變而愈淆。夫虛故能應，寂故能感。易曰：「君子以虛受人」，「寂然不動，感而遂通天下之故」。誠虛誠寂，何不可者？惟不務實得於己，不知事理之如一，同出之異名，而徒兀然嗒然，以求所謂虛寂者，宜其大而無當，窒而不通矣。審如此，雖謂虛寂之為病，亦可。苟不務實得於己，而獨於言語名色中求之，則曰致曲，曰求仁，亦豈得為無弊哉？（答楚學道胡廬山論學）

中世以後，大學之道，分為宗教二門。凡今學者之所講解講究，皆宗門耳。若夫宗門之實，則為忘詮，直超玄悟，豈可易言？然宗門頓契，教可依通，皆之於兩背話，隨根領受。而今之學者，皆舍教言宗，妄意頓悟，執之為是，既歸於象，而不知已滯於象；意在忘詮，而不知已墮於詮。此所以為鳴禪狗子矢橛之徒，所以紛紛於世也。（答……川）

這兩節文面上看起來，好像衝突，前一節既怪人「獨於言語名色中求之」，後一節卻又怕人「昧象忘詮」，是「言語名色」又似乎不可少了。其實這裏面的關鍵，全在一個「實」字。如果能「務實得於己」，那末無論你講「虛寂」，講「致曲」，講「求仁」，都無所謂；假若都只是從「言語名色」上纏繞，以致「其說屢變而愈淆」；反

一點「貪婪名色」，「得意忘詮」，又陷於「宗蓮背戰」的毛病。左支右絀，捉襟見肘。假使反過來說，你也「貪好學」的，是「見賢思齊於己」的，那末你說「致曲」，說「求仁」可以，說「盡性」也可以，說「實踐印證」可以，「略跡忘詮」也可以。總而言之，全看你實不實。因為這樣，所以江陵對於當時物望的學家，一概是非，絕取舍」，超然獨處於各說糾紛之外，隋其心孤往，直將本真。他說：

精研學欲信心真解。若但從人歌哭，直釋氏所謂閱盡他寶，終非己分耳。

不敢於古學求有門，惟是信心任真，求本元一念，則歎自信而不疑者。

吾朱平學在師心。不但一時之毀譽有所不顧，雖萬世之是非亦所不計。

（[illegible]）

這些話正得着王學的真精神。章太炎論王學的長處在，「內斷疑悔，外絕牽制」。王龍谿至於魏不怕「深名墮這一世」，道種斷然自信敢作敢為的精神，江陵真發揮盡致了。原來江陵當十三歲時，即受知於顧東橋，東橋乃竹與陽明論學者也。及在翰林院，正是徐存齋歐陽南野聶雙江程松溪們講學鼎盛的時候，當然和這班講學家往來的機會很多，而深受其影響。雖然後來江陵很反對那班講學家，但所反對者是他們的一個缺」，說他自己「精神命脈實際上仍是從王學中孕育出來的。說到這裏，一定有人懷疑，江陵既然崇尚實用，走的是法家路線，怎麼會和王學拉在一起呢？王學不是虛玄虛的一種學術麼？關於這一層，我們應該知道，王學雖然有他玄虛的地方，卻也有他極實用的地方。要說玄虛，他可以直入佛老；要說實用，他又可以直入申韓。只要看一看本書前三章，你就知道王學中自含有一種實用主義的成分。王學是經世的，是主張「經民」之外緣所謂「明體」的，是不拘執着而隨機應變的。不過後來左派諸子把「承領本體太易」，而流於猖狂；右派諸子又轉回李延平一路，而不免於枯寂。獨是江陵出來，有左派之圓融而避其誕，有右派之堅實而宏其用；既見一「頭腦」，更窺一「實際」；親躬踐履，把王學切實受用一番。他自稱為「貪好學」，我是絕對相信的。並且我確乎相信他能使王學得到新生命，並把王學中最精粹的精神發揚光大起來。

第五章　東林派與王學修正運動

明代思想解放的潮流，從白沙發端，及陽明而大盛，到狂禪派而發展到極端。於是引起各方面的反對。有的專攻擊狂禪派或王學左派，有的更直接牽涉到陽明。最有力量最能形成一個新大潮流的，要推東林派。此派以學術影響政治，在晚明歷史上放過極大的光輝。其代表人物爲顧涇陽高景逸，而涇陽之弟涇凡亦其卓卓者。茲分述其講學大旨如後：

顧憲成字叔時，別號涇陽，無錫人，生於嘉靖二十九年（一五五〇），卒於萬曆四十年（一六一二），壽六十三歲。歷仕至文選司郎中，因忤時相王錫爵，削籍歸。乃與復東林書院，大會四方之士，講學其中，嘗言「官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨道義，念頭不在世道上；即有他美，君子不齒也」。故會中多裁量人物，訾議國政。天下君子以清議歸於東林，廟堂亦有所畏忌。後復起，爲南京光祿少卿，乞致仕，黨議作，涇陽久已死，乃追奪其官。崇禎初，贈吏部右侍郎，諡端文。

涇陽少問學於薛方山，薛亦王門後輩。而因目擊王學末流之弊，遂爲書辨之。其攻擊目標，集中於「無善無惡」四字。如云：

管東溟曰：「凡說之不正而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也」。愚竊謂「無善無惡」四字當之。何者？見以爲心之本體原是「無善無惡」也，合下便成一個「空」。見以爲「無善無惡」，只是心之不著於有也，究竟且成一個「混」。「空」則一切解脫，無復掛礙，高明者入而悅之，於是將有如所云：以仁義爲桎梏，以禮法爲土苴，以日用爲緣塵，以操持爲把捉，以隨事省察爲逐境，以訟悔遷改爲輪迴，以下學上達爲落階級，以砥節礪行爲意氣用事者矣。「混」則一切含糊，無復揀擇，圓融

者便而趨之，於是將有如所云：以任情爲率性，以隨俗襲非爲中庸，以閹然媚世爲萬物一體，以枉尋直尺爲舍其身濟天下，以委曲遷就爲無可無不可，以猖狂無忌爲不好名，以臨難苟免爲聖人無死地，以頑鈍無恥爲不動心者矣。由前之說，何善非惡；由後之說，何惡非善。是故欲就而詰之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道；欲置而不問，彼其所握之機括甚活，下之可以投小人之私心。即孔孟復作，其亦奈之何哉！此之謂以學術殺天下萬世。（小心齋劄記卷十八）

無善無惡四字，最險最巧。君子一生，兢兢業業，擇善固執，只着此四字，便枉了爲君子；小人一生，猖狂放肆，縱意妄行，只着此四字，便樂得做小人。語云：「埋藏君子，出脫小人」。此八字乃「無善無惡」四字當下之病也。（同上）

這兩段話推究「無善無惡」四字的流弊，窮形盡相，深惡痛絕，明明是針對左派王學而發。本來這四字雖出自陽明，但陽明並沒有多講過，直至龍谿諸人，才標此四字爲宗旨，大加發揮。如周海門在南都講會中，與許孚遠（敬菴）辯論，許敬菴謂「無善無惡」不可以爲宗，故作九諦以難之，海門乃作九解以伸其說，竪方針鋒相對，實爲當時思想界一大公案。至這裏所斥種種弊病，大概也是當時的實況。綜括來說，不外乎猖狂無忌，蔑棄名教而已。從「無善無惡」，到猖狂無忌，破壞名教，本也是很自然的趨勢。左派諸人由顏山農何心隱以至李卓吾輩，不都可說是無忌憚而出乎名教外麼？涇陽則由說道：

東坡說伊川曰，「何時打破這敬字？」愚竊近世如王泰州座下顏何一派，直將打破這敬字矣。（小心齋劄記卷九）

打破敬字，就是說他們猖狂無忌。涇陽又明斥龍谿說：

詳龍谿之旨，總是要人斷名根。這原是吾人立腳第一義。「人不知而不慍」，「遯世不見知而不悔」，聖人已如此說了。却何等說得正當。龍谿乃曰，「打破毀譽關，即被惡名埋沒一世，不得出頭，亦無分毫掛帶」，則險矣。這便是爲無忌憚之中庸立下一個赤幟。王塘南比諸洪水猛獸，有以也。且人不幸而有名根，又幸有利根。……若利根不斷，漫說要斷名根，吾恐名根愈死，則利根愈活，個中包藏伏有不可勝

昇者，李高嘗言，「不好名三字，盡將縱欲輸引子」，良可味也。（陳確語錄）

東林諸以名節相砥礪，所以對於「不好名」，「引於自暴自棄」，一類口號，直看作洪水猛獸。本來左派諸人都甚敢作敢爲。他們有時候爲目的不擇手段，大刀闊斧，昂轡馳去，些少毛一點血屢污染，他們是滿不在乎的。他們常好講「萬物一體」，不屑於潔身自好的偏念，而要做舍身救世的英雄豪傑，爲著一「一體不容已之情」，他們把身家名位乃至頭顱都可犧牲，雖近於爲縱欲一一令人教其丈夫而不惜行賄，廉節掃失身錮碰之門以救知己，而李卓吾稱之。他們只知發揮其「一體不容已之情」，什麼世俗的禮教師訓都在所不顧了。所以蕺山說：

程伯子曰：「仁者渾然與物同體」，只此一點已盡，何以又云：「義禮智信皆仁也？」始頗疑其衍贅。及觀世之號爲仁者，往往自爲假體施濟，或托流俗而內濟其私；甚而喪棄廉恥，決裂繩墨，閃爍回互，誑己誣人，曾不省義禮智信爲何物，猶偃然自命曰仁也；然後知伯子之言徹矣。（小心齋劄記卷一）

又引吳悟齋指斥龍谿說道：

誠恐其各不察，……不復向事上磨鍊，是非用一針，即所謂倒騎者未免認賊作子，第一傳而此學爲世道。（上同）

渾然一體之中，而發爲義禮智信具。若偏蓋羞惡而專講仁，則仁亦不成其爲仁了。孟子不肯再講事業以救民，而說那是獨善的行徑，「衆皆悅之，其爲士者笑之」。又說：「今有同室之人鬥者，救之，雖被髮纓冠而往救之可也。鄉鄰有鬥者，被髮纓冠而往救之則惑也，雖閉戶可也」。這是儒家的正統思想。若泰州諸人卻不管這些。他們不論門內是鬥室，或鄉鄰，都要披髮纓冠而往救之，決不肯閉戶。他們不管什麼獨善不獨善，爲士者笑不笑，只要能救了饑民，雖三黜五黜十黜八黜，「雖死不舍」，「上下見棄」，都可以的。他們不怕負「汙俗之名，見笑之行」。他們儘可以「從井救人」。他們這種行徑，不合於「儒」，而倒近於「俠」。「俠」是不能循規蹈矩的，並且有時候是干犯名教。他們的道德倫理觀念，根本另是一路。有人論何心隱道。

人倫有五，公舍其四，而獨置身於師友賢聖之間，則偏枯不可以爲訓。（李卓吾焚書何心隱論）

心隱既不仕官，而又離開家庭，終年求師訪友，漂泊在外。這個便是舍了君臣父子兄弟夫婦四倫而獨留朋友一

偷。其實不止心隱如此，左派諸人自龍谿心齋以下幾乎都是這樣。特別是鄧豁渠李卓吾，他們乾脆出家了。卓吾說：

非但釋迦，即孔子亦然。孔子之於鯉，死也久矣，是孔子未嘗爲子牽也。鯉未死而鯉之母已卒，是孔子未嘗爲妻繫也。三桓薦之，而孔子不仕，非人不用孔子，孔子自不欲用也。視富貴如浮雲，惟與三千七十，遊行四方，西至晉，南至楚，日夜皇皇，以求出世知己。是雖名爲在家，實終身出家者矣。故予謂釋迦佛辭家出家者也，孔夫子在家出家者也。（焚書爲黃安二上人三首）

他竟然把孔子當作出家人，周遊列國，乃是求出世知己，這是何等大膽的怪論。中國社會向來以家族制度或宗法制度爲一切倫理道德的中心，一出家便把所有傳統的綱常名數都拋棄了。佛教在中國所以始終被一般士大夫斥爲異端者，其主因即由於此。但左派諸人是不拘守儒家門戶的，是不顧士大夫體統規格的，他們衝破宗法制度的藩籬，作一個江湖俠客，遊方道人，急急皇皇，以朋友爲性命。何心隱死，至附程後臺之墓而合葬焉。像這樣路數，那能不遭東林派的攻擊呢？況陽明把一切統系都歸到「無善無惡」四字上，而認爲這四個字在理論上本站不住，陽明當初立說本就有毛病。所以他不僅把從來攻擊益發擴大，並且更進一步，從理論上對陽明作根本的攻擊。他說：

佛學三藏十二部五千四百八十卷，一言以蔽之曰：「無善無惡」。第辨四字於告子易，辨四字於佛氏難，以告子之見性粗，佛氏之見性微也；辨四字於佛氏易，辨四字於陽明難，在佛自立空宗，在吾儒則陰壞實教也。夫自古聖人，教人爲善去惡而已。爲善爲其本有也，去惡去其本無也。本體如是，工夫如是，其致一而已矣。陽明豈不教人爲善去惡？然既曰「無善無惡」，而又曰「爲善去惡」，學者執其上一語，不得不忽其下一語也。何者？心之體無善無惡，則凡所爲善與惡，皆非吾之所固有矣；皆非吾之所固有，則皆情識之用事矣；皆情識之用事，則皆不免爲本體之障矣，將擇何者而爲之？未也。心之體無善無惡，則凡所謂善與惡，皆非吾之所得有矣；皆非吾之所得有，則皆感遇之應跡矣；皆感遇之應跡，則皆不足爲本體

之說矣，將持何者而去之？猶未也。心之體無善無惡，吾亦無善無惡焉耳。若無善者無惡之，而猶有善在；若將何者而去，便未免有惡在。若存善無惡，便非所謂善無惡者矣。陽明原以四無之說，爲上根人立教；四有之說，爲中根以下人立教。陽明且以無善無惡[illegible]之，吾黨欲得之。故曰：「爲善去惡之功，自初學以至聖人究竟無盡，從而見聞爲遮掩[illegible]，非實致也。其意謂[illegible]？[illegible]聖人教成一個圓滿。縱其或教[illegible]，[illegible]其直是爲[illegible]，非[illegible]？其何[illegible]欲上而厭下，[illegible]之以所[illegible]，[illegible]而[illegible]之以[illegible]若，必不得矣。故曰：[illegible]其執上一語，[illegible]下一語而不可得。至於[illegible]下一[illegible]上[illegible]不可得矣。劉念臺曰：「終日談本體，不說工夫，纔拈工夫便以爲外道，使陽明復生亦當攢眉」。王塘南曰：「心、知、物皆無善無惡，使學者以虛見附和，必依憑此語，[illegible]者，[illegible]悟而竟以破戒爲不礙之名。正以中此語之病，[illegible]之說，主於[illegible]，陽明[illegible]是從上根人[illegible]四說者亦懼之[illegible]。四有之說，主於工夫，陽明亦謂是接中根以下人法，而[illegible]之外道。然陽明之學，[illegible]將有推心擲形[illegible]一日去[illegible]，[illegible]矣乎？」（[illegible]）

此種天泉證道一案，反覆推勘，遂附批[illegible]，比所[illegible]之說有力多了。他更遊此陽明於告子道：

陽明之無善無惡，與告子之無善無惡不[illegible]，然我假轉語，便不自然。假如有人於此，揭兼愛爲仁宗，而曰我之兼愛與墨氏之兼愛不同；揭爲我爲義宗，而曰我之爲我與楊氏不同也，人誰信之哉？（[illegible]）

只要講無善無惡便與告子同流，更不許下一轉語。他又說：

近世喜言無善無惡，就而即其旨，則曰：「所謂無善，非真無善也，只是不著於善耳。」予竊以爲經言無方無體，是恐人滯方體也；言無聲無臭，是恐人著了聲臭也；言不識不知，是恐着了識知也。何者？吾之心原是超出方體聲臭識知之外也。至於善，則是心之本色，說恐着善，[illegible]是日之本色，[illegible]說得都不着於[illegible]

否？聽是耳之本色，豈說得個不著於聰否？又如孝子，豈可說莫著於孝否？如忠臣，豈可說莫著於忠否？昔陽明遊南鎮之處，日夕念戲觀不輟。門人問曰：「佛氏著相？」陽明曰：「佛氏相如何不著？」新實是顧之矣。（傳習錄卷下）

用陽明自己的話打破「不著於善」之說，直使無善無惡論者無處可以躲閃。本來無善無惡，與周海門的說善是：

維繫世俗，以為善去惡為粗跡，而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡；而為善去惡，悟無善無惡而始真。教本相通不相悖，語可相濟難相非。此天泉證道之大較也。今必以無善無惡為非然者，且以為無善，豈處入於惡乎？不知善且無，而惡更從何容，無病不須疑病。見為無善，豈遂認善乎？不知惡既無，而善不必再立，頭上難以安頭。故一物難加者，本來之體；而兩頭不立者，妙合之言。是為厥中，是為一貫，是為至誠，是為至善，聖學如是而已。經傳中言善字，固多善惡對待之善，至於發心性處，善字不與惡對，如中心安仁之仁不與忍對，主靜立極之靜不與動對，大學善之「止於至善」，善字尤自可見。蓋難將名言形容，無得，稱為至善。他若至仁至禮等，皆因不可名言擬議，以至名之。至善之善，亦猶是耳。夫惟善不可名言擬議，未易認識，故必以明善乃可誠。若使對待之善，有何難辨，而必先明乃誠耶？「天地貞觀」，不可以貞觀為天地之善；「日月貞明」，不可以貞明為日月之善；「星辰有常度」，不可以常度為星辰之善；嶽不以峙為善，川不以流為善。「人有真心」，而真不欲其有善迹，欲食豈以為善乎？「物有正理」，而鳶飛魚躍者此理，飛躍豈以為善乎？（一九二頁，中國哲學史下冊）

前段只有個至善無善的意思，後段只歸個天機自然不可以善惡名的意思，完全是「一種自然主義」。他看人生種種活動都和鳶飛魚躍山峙川流一般，這些自然現象是超善惡的，人與自然為一體，所以也是超善惡的。無善無惡者，超善惡之謂也。超善惡之善，總是至善，這就是自然主義者所有的論調。但關於善惡問題，是否應作自然主義的解釋，人之道德行為是否能像渴飲飢食一樣，這裏面還大有討論餘地。如嫌久貫名教，老莊所謂「自然」，

這種情形由來久矣。一般社會學家受佛老影響，程朱對「名教一切看作固定不變之法」，把禮節制度；
但是如此自然主義的名教太嚴厲了，竟然視當時名教主義的根本精神有所偏差矣。真正與自然主義相對的是固定的名教，
其反對自然主義的無常無規則，所以然是無是從的了。陽明就在這種學術環境裡；

陽明先生斷定有他，於此而不然。嘗對人說格物致知的本體，要直截良知之義。一時名流胥信服，風靡海內，而見白日，豈不大快！然於此一點，宗旨淹沒。往往至於主宰無所依據，任其自然為所欲為。但其至今，流弊益多，習俗愈下，而之放縱成性，卒之頑鈍而無恥。仁人君子又相顧驚嘆，以為陽明之學者所亦不能無其罪，而宜惜之。（小心齋劄記）

陽明先生曰：「學貴心而得，雖其言之非出於孔子，亦不敢以為非也。求諸心而不得，雖其言之出於孔子者，亦不敢以為是也」。此所言者，蓋疑之。夫人之一心，與天地一體，其是天上之天是也，其非天下之是非也。然所謂是之者何？惟其人而已矣。自此以下，或論其是，或乃各是其是，各非其非，紛紛一一而得其真，等見其是也。故此所言者，其為聖人設乎？則聖人之心於千百世而上下其合如一，可以有不惑，後不惑，雖有求之而不得者。其為學者設乎？則學者之去聖人遠矣，其求之或得或不得宜也。於此且所沈潛玩味，虛衷以俟，更為質諸先覺，考諸古訓，退而益加培養，洗心滌慮，俾其歸然若某無愧於聖人，如猶不得，然後徐以其是非求諸心也。苟不能然，而徒以所言斷諸胸中，得則是，不得則非，其勢必至自尊自用，矜持太甚，輕侮先聖，離畔六經，無復忌憚，不亦謬乎。陽明嘗曰：「心即理也」。某何敢非之。然而言何容易！孔子七十從心不踰矩，始可以言心即理，七十以前尚不知何如也。顏子其心三月不違仁，始可以言心即理，三月以後尚不知如何也。若從曰心即理也，吾固其心之得不得而已，此乃無星之秤，無寸之尺，其於輕重長短，幾何不顛倒而失錯哉？（見與學者書）

陽明當時要想界打一鳴針，把垂死的道學又復興起來。其當時人心，真如重翳撥霧：「一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日」。然而也正如近溪所說：「七竅鑿而混沌亡」，陽明也要為之從失措了。自從

本心，不以孔子之是非為是非，議論益痛決，越覺醒人，其流弊也越大。這是近代學者最喝采的地方 卻也正是涇陽所最不安而急欲加以挽救的地方。涇陽自己標出宗旨道：

語本體只是性善二字，語工夫只是小心二字。（小心齋劄記）

這兩句話看似平平淡淡，老生常談；但在當時卻是切合時弊，針對着王學末流而發。既然要講「性善」，不能說無善無惡；必須「小心」，不能放任自然，以至猖狂無忌憚。涇陽一切理論大體上可以歸納於此了。

顧允成字季時，別號涇凡，涇陽之弟也。生於嘉靖三十三年（一五五四），卒於萬曆三十五年（一六〇七），壽五十四歲。

涇凡初與涇陽同游薛方山之門，後又同講學於東林書院，見義必為，其激揚振厲處似更過涇陽。一日，喟然而嘆。涇陽曰：「何嘆也？」曰：「吾嘆夫今之講學者，恁是天崩地陷，他也不管，只講學耳」。涇陽曰：「然則所講何事？」曰：「在縉紳只明哲保身一句，在布衣只傳食諸侯一句」。涇陽為之慨然。觀此可想見其風采。他有許多這一類富於刺激性的言論，如：

三代而下，只是鄉愿一班人名利兼收，便宜受用；雖不犯手弒君弒父，而自為忒重，實埋下弒君弒父種子。

夫假節義乃血氣也，眞節義即理義也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。理義之氣節，不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒。以義理而認為血氣，則浩然之氣且無事養矣。近世鄉愿道學，往往借此等議論，以消鑠吾人之眞元，而遂其同流合汙之志。其言甚高，其害甚遠。

平生左見，怕言中字；以為我輩學問須從狂狷起腳，然後能從中行歇腳。凡近世之好為中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起腳時便要從歇腳學也。（以上皆小心齋劄記）

王學左派罵鄉愿，涇凡也罵鄉愿。但左派走的是豁略不拘的狂者一路，涇凡走的卻是砥礪廉隅的狷者一路。自然，涇凡是不會贊成這種說法的，因為他看左派諸人簡直是洪水猛獸，決不肯承認他們是狂者。要說左派諸人

是作者，都只偏靠着一種含糊，就是說他們狂謬了。他也講存天理，講無善無惡四字，
無善無惡，本體是一個空字，工夫只是一個混字，故始也見為無一之可有，遂至於無一之不可有；始也見
為於惡，其養也，乃其所以為蕩惡也。（上同）
朱子得用，世出世，盡心身，只被得性惡真是性學。一悉亦曰：
于孟子于生，盡心力，只破得無善無惡四字；今日講學家只成就無善無惡四字」。（上同）
近歸謙謂和陽明學，他自言其用是門路道：
上不徹玄妙門入路，下不從方便門出路。（上同）
從玄妙門入，即流於「空」；從方便門出，即流於「混」。左派諸人正在這上面把佛老申韓攪成一團，這是東
林派所最反對的。退庵說：
元祐之從，大從君子紛更之也；小人紛更之也。紹聖之紛更，小人紛更之也。今不歸罪於小人，而反歸
罪於君子；君子不得志於當時之君子，猶仍不得志於後世之公論；為小人者，不幸得逞一時，仍將
後世所賤也。嚴氏實言，與日月爭光。龍溪繼而亡實，孔子曰「惡似而非者」，孟子與
鄉愿之惡，乃曰鄉原德之賊也，何惡於鄉原？斯亦何樂乎？（上同）
這實是俠論！激揚清議，善善惡惡，一掃模稜兩可，嚴於責君子而寬於責小人的弊習，最足表現東林派的特殊
學風。

高攀龍字存之，別號景逸，無錫人。生於嘉靖四十一年（一五六二），卒於天啓六年（一六二六），壽六
十五歲。初舉進士，因劾王錫爵謫歸。遂與顧憲成講學於東林書院，在林下者二十八年。天啓初復起，歷仕光祿
寺丞、少卿、太常、大理少卿、刑部侍郎、左都御史。劾大貪御史崔呈秀。奄禍作，自沉水死。崇禎初，贈太子少保兵
部尚書，諡忠憲。
景逸之學，得力於靜坐。當其謫揭陽時，於舟中厚設蓐席，嚴立規程，半日讀書，半日靜坐，於凡誠敬主

靜、觀喜怒哀樂未發、默坐澄心、體認天理等，一一行之。立坐食息，念念不舍，夜不解衣，倦極而睡，睡覺復坐，於前諸法反覆更互。心氣清澄時，便有塞乎天地氣象，第不能常。在路二月，幸無人事，而山水清美，主僕相依，寂寂靜靜。晚間命酒數行，停舟青山，徘徊碧澗，時坐磐石，溪聲鳥韻，茂樹修篁，種種悅心，而心不著境。過汀州，陸行，至一旅舍，舍有小樓，前對山，後臨澗，登樓甚樂。偶見明道先生曰：「百官萬務，兵革百萬之眾，飲水曲肱，樂在其中。萬變俱在人，其實無一事」。猛省曰：「原來如此，實無一事也」。一念纏綿，斬然遂絕。忽如百斤擔子，頓爾落地；又如電光一閃，透體通明。遂與大化融合無際，更無天人內外之隔。至此見六合皆心，腔子是其區字，方寸亦其本位。神而明之，總無方所可言也。自此工夫日進。丙午，方實信孟子性善之旨；丁未，方實信程子鳶飛魚躍與必有事焉之旨；辛亥，方實信大學知本之旨；壬子，方實信中庸之旨；甲寅以後，漸趨玄精，工夫益密。到了晚年，自云「心如太虛，本無生死」。由此可知其造詣之深。他認爲靜定工夫不可少，其理由是：

「今人病痛不同，大凡聖賢必有大精神，其主靜只在尋常日用中。學者神短氣浮，須數十年靜力，方得厚聚深培。而最受病處，在自幼無小學之教，浸染世俗，故俗根難拔。必埋頭讀書，使義理浹洽，變易其俗腸俗骨；澄神默坐，使塵妄消散，堅凝其正心正氣乃可。」（自序學案）

以靜坐補小學收放心一段工夫，程子早有此說。故其體認真源，不離主靜，都是一脈相傳，最適自從其得力處中來，亦仍是走程朱一路也。他曾寫一篇「靜坐說」，大意謂：

「靜坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然靜去。此平常二字不可容易看過，即性體也。以其清淨不容一物，故謂之平常。畫前之易如此，人生而靜以上如此，喜怒哀樂未發如此，乃天理之自然。須在人各各自體貼出，方是自得。靜中妄念強除不得，真體既顯，妄念自息；昏氣亦強除不得，妄念既淨，昏氣自清。只體認本性原來本色，還他湛然而已。大抵著一毫意不得，著一毫見不得。才添一念，便失本色。由靜而動，亦只平平常常，湛然動去。靜時與動時一色，動時與靜時一色，所以一色者，只是一個平常也。

故曰無欲故靜。學者不過借靜坐中認此無動無靜之體云爾。靜中得力，方是動中真得力；動中得力，方是靜中真得力。所謂敬者此也，所謂仁者此也，所謂誠者此也。是復性之道也。

靜坐之法，喚醒此心，卓然常明，志無所適而已。志無所適，精神自然凝復。不待安排，勿著方所，勿思效驗。初入靜者，不知攝持之法，惟體貼聖賢切要之言，自有入處。靜至三日，必臻妙境。

景逸在揭陽道上深深做過一番靜功，曾於他處得一悟。對於靜坐一道，他是確有所得的。然而他不甚歡「要學說信一，把旁人說得玄妙，只當作「平常一看，所以說得格外平易近人。他自述道：

某自甲午年赴謫所，從萬山中盤石上露出本來面目，惟將十五年，頓覺一靈何在。去年一化，方知水窮山盡處。豁然，更無一毫立處，凡從前意見斷。吾竊取之爲學，其則孔之爲者。夫何爲哉？恭己正南面而已。（[illegible]）

旁人一悟便了，他卻認爲悟後才正好下工夫。凡係習心，重重疊疊，非用長期工夫是不能脫胎換骨的。大概東林派有鑒於王學末流猖狂之病，漸轉入程朱一路。東林既遵用朱子白鹿洞書院學規，而景逸用工夫處亦頗近程朱主敬之門。試看他講敬上說：

朱子立主敬三法：伊川整齊嚴肅，上蔡常惺惺，和靖其心收斂不容一物。言敬者總不出此。然常惺惺，其心收斂，一著意便不是。蓋此心神明，難犯手勢。惟整齊嚴肅，有妙存焉。未嘗不惺惺，未嘗不收斂。內外卓然，絕不犯手也。

明明說「主敬」，並且特別着重在「整齊嚴肅」四字上，惟恐稍涉玄虛，可想見其學風之篤實。他說：

吾黨以爲今日之學，寧守先儒之說，拘拘爲尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷於不知之妄作；寧爲鄉黨之士，硜硜爲自好，而不敢談闊說虛，自陷於無忌憚之中庸。積之既久，胸習心熟，德性堅定，自當恍然知大道之果不離日用常行，而步步踏實地，與對塔說相輪者遠矣。（[illegible]）

不尚玄妙（[illegible]），也正針對王學末流而發。他批評王學說：

姚江之學，始也掃見聞以明心耳，究且任心而廢學，於是乎詩書禮樂輕而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕而士鮮實修。（崇文會語序）

談良知者，致知不在格物；故虛靈之用多為情識，而非天則之自然，去至善遠矣。吾輩格物，格至善也。以善為宗，不以知為宗也。故致知在格物，一語而儒禪判矣。（答王儀寰）

「詩書禮樂」是「博學於文」，「名節忠義」是「行己有恥」，可說東林學的論調已有點確定了。格物之說，從王返朱。以「善」為宗，亦正針對著「無善無惡」之說。景逸又說：

本體本無可說，聖人只拈一「善」字；工夫極有多方，聖人只拈一「敬」字。（語錄）

知涇陽「性善」與「小心」之說如出一口，這可以說是東林派理論的核心。黃梨洲說：「東林之學，涇陽導其源，景逸始入細」。可知景逸在東林派地位之重要了。

以上所述顧高二子，為東林首要。當時東林既以清議所歸而為奸邪所忌，故後來所謂東林者，依草附木者有之，隨便羅指者有之，不必其皆與東林講席者也。周亮工曰：

……趙忠毅起為總憲，風裁大著，疏糾御史崔呈秀之贓。呈秀遂父事忠賢，日嗾忠賢曰，「東林欲殺我父子」。忠賢初不知東林為何地，東林之人為何人，輒曰，「東林殺我」。既而楊左諸公交章劾璫，璫遂信諸人之皆不置也。於是有仇於諸君子者，奉迎羅織，以遂逆璫之惡。興羣大獄，傾動天地，遂首毀京師首善書院，而天下之書院俱毀矣……朝廷之上，另用一番人。政事日新，廉恥日喪。刑賞皆倒，而以言實大者為東林；餉主加派，而以言減免者為東林；賊騎欲進，而以言戰勝者為東林；重成本之議，而為之堂，前後閣臣，俱以締結辦事，而以言終制言綱當者為東林。於時要請務徙閭門博古之賞當者，且糾之為宅妖，誣之為立黨，降謫不已繫逮之，詔獄不已廷杖之，廷杖不已永戍之。及劉總憲被斥出都，破帽羸驢，舊都長京兆父老十餘人為之牽衣攔道，乃故本大老方修以為轉針。嗟嗟！覆亡之禍，豈盡關氣數哉！（書東林者別錄）

梨洲說：「東林講學者，不過數人耳，其爲講院，亦不過一郡之內耳。昔緒山二溪，鼓動流俗，江浙南畿，所在設教，可謂之標榜矣，東林無是也。京師首善之會，主之爲南皋少墟，於東林無與。乃言國本者謂之東林，爭科場者謂之東林，攻逆奄者謂之東林，以至言奪情奸相討賊者，凡一議之正，一人之不隨流俗者，無不謂之東林。若是乎東林標榜，遍於域中，延於數十年，東林何不幸而有是也！東林何幸而有是也！然則東林豈真有名目哉？亦小人者加之名目而已矣。論者以東林爲清議所宗，禍之招也。子言之：「君子之言，上則坊與一[illegible]廢矣，天下之動也。夫子之議臧氏之竊位，議季氏之旅泰山，獨非清議乎？清議熄而後有美新之上言，媚奄之紅本。故小人之惡清議，猶黃河之礙砥柱也。熹宗之時，龜鼎將移，其以血肉撐拒，沒虞淵而取墜日者，東林也。毅宗之變，攀龍髯而蓐螻蟻者，屬之東林乎？屬之攻東林者乎？數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤。無智之徒，竊竊然從而議之，可悲也夫！」（明儒學案卷五十八）

觀以上周二氏所論，可知東林派和晚明政局的關係。至於在學術上的立場，他們雖然有時候表示從王返朱的傾向，但實際上他們的學風終不斷朱，而對於王學始終顧恤，雖「有善性」[illegible]，漸不是[illegible]「[illegible]」一點看，文正公批評他們：「一群王氏而不墨，一群辨辭，提五寸步蹤循步之數」，漸以與姚說他們是王學修正派，他們還是從王學中蛻化出來的。當時作王學修正運動的，除東林派以外，還有許多人。如李見羅，本出鄒東廓之門，後來自出手眼，特拈「止修」二字，對於心意知物有新解，其影響很大。如許敬菴，以「九諦」難無善無惡之說，對於[illegible]則宗旨極力從性善說中救拔出來。如鄒南皐與馮少墟講學自有宗旨，與相依附不苟同，但大旨均近東林。推到將物的孫夏峰、黃梨洲、李二曲，都有修正王學的傾向。現在試就其中較爲有名的劉蕺山一派，說明如下：

劉宗周字起東，號念臺，學者稱蕺山，山陰人。生於萬曆六年（一五七八），卒於弘光元年（一六四五）。

壽六十八歲。萬曆行人，歷官禮部主事，光祿寺丞，尚寶少卿，太僕少卿，順天府尹，工部左侍郎，吏部左侍郎，左都御史。忠直敢諫，歷難屢謫。及清兵破南都，浙省降，乃絕食二十日而卒。

蕺山從學於許敬菴，在學說大體上亦近東林，而更為精切篤實。迨學至此，其已無所折衷矣。當他時作叔，諸君子佛學深諳，一時講學風氣，幾於絕響。蕺山對此[illegible]，獨與陶石梁立證人社，於紹興，以振起墮緒。但石梁出自周海門，蕺山出自許敬菴，本為恰相對立之兩派。故不久講會卻告分裂，石梁別開講會於白馬巖居，而蕺山則於古小學，當時石梁專講本體，主無善無惡，其後並雜因果報應，盡提入釋氏。而蕺山則曰：

不識本體，果如何下工夫？但既識本體，即須認定本體用工夫。工夫愈精密，則本體愈昭熒。今謂既識後遂一無事事，可以縱橫自如，六通無礙，勢必至猖狂縱恣，流為無忌憚之歸而已。陶石梁每講識認本體，果未經認識，如何討下手？乃謂求識認本體[illegible]，[illegible]入坑塹。中庸言道不遠人，其要歸之子臣弟友。學者乃欲離人以為道乎？學者只有工夫可說，其本體處直是著不得一語，才著一語，便是工夫邊事。然言工夫而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處，即是本體流露處；其善用工夫處，即是本體正當處。非工夫之外別有本體可以兩相湊泊也。若謂兩相湊泊，則亦外物而非道矣。（[illegible]）

強調的提出「工夫」二字，不教人懸空去探索「本體」。不貴「悟」而貴「修」，這是王學修正派的普遍路數；其所論工夫入細處，更和高景逸見解相近。從事實踐所謂「心無本體，工夫所至，即其本體」，此處已見示了。蕺山又說：

叢言雖言，為善去惡，宗旨不差工夫。陽明先生欲切以本體救之，稱直從身上本是聖人，何善可為，何惡可去，然不容纖疑於此也。既無善可為，則亦無所事於為善矣；無惡可去，則亦無所事於去惡矣。既無本體，并無工夫，將率天下為猖狂自恣，流於佛老矣。故某於此，只揭「知善知惡是良知」一語，就良知言知善

本體　則不能離卻此靈工夫，致良知雖是工夫，[illegible]問，不得於鬼神，又有知生之問，乃向無此文[illegible]，夫子一則曰，「未能事人，焉能事鬼」；一則曰「未知生，焉知死」，一一從何處變之。乃知[illegible]，只從本[illegible]結宿，絕不於此外另說本體，故高明之思。只此是性學。所云「知生」，便是知性處；所云「事人」，便是盡性處。孟子言良知，只從知愛知敬處指點，本無此處。知愛知敬，正是本體流露正當處。從此為善，方是真為善；從此去惡，方是真去惡，則無善無惡之體，不必言矣。今人若言性學，只說到「無[illegible]」之體一，不免犯卻希高慕遠之弊，從而本旨，遂流於四無之說，於良知學全沒交涉，其為[illegible]者。（[illegible]）

知性盡性，只能識人生真面目，不是離人生[illegible]，[illegible]人生方真要了。[illegible]惡，分明和無善無惡之說不相容。[illegible]一切「無善無惡心之體」，[illegible]之說，[illegible]約意述。所以蕺山拈出一「知善知惡是良知」一語，可從直入，不許稍有[illegible]，[illegible]，便入「虛無」；離此而別講工夫，便贅一「救藥」。[illegible]之本旨，[illegible]學而內在矛盾，而把它修正了。[illegible]

本教起來，大抵以敬菴先生「九諦」爲善，而信周海門先生之「九解」，今[illegible]，可[illegible]。[illegible]所許師者也，於周師之旨，劉門兩宗數人者。……[illegible]：天[illegible]只是[illegible]，[illegible]只是個爲善而去惡。旨有善便是無惡，若無惡便是有善，以此思之，則陽明先生所謂「無善無惡心之體」，亦必然也。言爲善便是去惡，言去惡便是爲善，則陽明先生所謂「去人欲[illegible]天理」是也。以此觀之，則陽明先生所謂「爲善去惡是格物」，亦未必然也。……大抵諸君子之意，[illegible]了凡[illegible]其本。了凡之意，本是稱功累行，要求功名得功名，求子女得子女，[illegible]出，[illegible]，[illegible]一家言。諸君子平日對於，要識認良知下落，絕不容[illegible]改途事；一旦下[illegible]，則[illegible]了凡之言，以[illegible]。

撥入窠巢邊去。一上一下之間，如以爲打合得一，則是道逕也；以爲打合不得一，則是戲論也，二者宜何居焉？」同上

秦宏祐是石梁派下人，著遷改格，石梁序而行之，分明流入袁了凡功過格一路，從虛無主義一墮落而爲求其贏的功利主義的因果迷信，所以蕺山反對他們。在這段話裏面，不僅指出石梁派的矛盾，並且指出陽明的矛盾，明白站在許敬菴一方面，而反對周海門。他又說：

陽明先生於知止一關全未勘入。只教人在念起念滅時用個爲善去惡之力，終非究竟一義。與所謂「只於根本求生死，莫向支流辨濁清」，不免自相矛盾。故其答門人有即用求寂之說，又有致和乃以致中之說，何其與龜山門下一派相背馳乎？然則陽明之學，謂其失之粗淺不見道則有之，未可病其爲禪也。陽明而禪，何以處豫章延平乎？只爲後人將無善無惡四字播弄得天花亂墜，一頓撥入禪乘，於平日所謂良知即天理，良知即至善等處，全然抹殺，安得不起後世之惑乎？陽明不幸而有龍溪，猶之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。大抵讀古人書，全在以意逆志，披牝牡驪黃而識其神髓，則其分合異同之際，無不是從備鍛鍊之發，而一脈大中至正純粹不雜之聖真，必有恍然自得於探道之餘者。若畫界限太嚴，拘泥太甚，至於因噎而廢食，則斯道終無可明之日矣。」答秦履思

以「無善無惡」講本體，豈不就是「虛無」？從「念起念滅」上做工夫，豈非屬於「枝葉」？蕺山認爲陽明在這些地方不免拖泥帶水，所以竟敢說他「粗淺不見道」，至龍溪一班人就更專從這一路發展下去了。蕺山從陽明學中掃去那些雜質，而專擷取其「合理的核心」，把王學接續到程門相傳的一脈上。他用「披牝牡驪黃而識其神髓」的方法，從錯綜變異的各學派中，看見個一脈相承，「大中至正，純粹不雜」的大流。他據此積極，提出自己的主張道：

獨之外別無本體，愼獨之外別無工夫。……須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以爲性也；心只是人心，而道者，人之所當然，乃所以爲心也。人心道心，只是一心；氣質義理，只是一性。識

持心[illegible]。此情

[illegible]一[illegible]工夫，即本體；即持存，即功能；即主宰，即[illegible]，即已發；乃至人心與道

心，[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]之病。「[illegible]」以[illegible]在「[illegible]」上，在「全[illegible]」上用功之

病，[illegible]

[illegible]

是[illegible]

而[illegible]

[illegible]一[illegible]

[illegible]之

[illegible]

所示「[illegible]人[illegible]已[illegible]」，正[illegible]。「天[illegible]一中分[illegible]化，人從心上起[illegible]

[illegible]，[illegible]有[illegible]以[illegible]乎[illegible]

[illegible]世，向[illegible]

[illegible]，[illegible]自知[illegible]非，又[illegible]動[illegible]以[illegible]功，[illegible]。[illegible]在二[illegible]生[illegible]故耳。故曰，君子之

[illegible]

獨體是個微字，慎獨之功，亦只在微處下一着子。故曰，「道心惟微」。學言

天樞轉於於穆，地軸亘於中央，人心藏於獨覺。上同

知無不良，只是獨知一點。上同

自濂溪有主靜立極之說，傳之豫章延平，遂專以看喜怒哀樂未發以前氣象為單提口訣。夫所謂未發以前氣象，卽是獨中真消息，但說不得前後際耳。蓋獨不離中和，延平姑卽中以求獨體，而和在其中，此慎獨真方便門也。後儒不察，謂未發以前專是靜寂一機，直欲求之思慮未起之先，而曰「既思卽是已發」。果然，心行路絕，語言道斷矣。上同

惟有獨體是一機，故中和是性。如內有喜怒哀樂之心，為喜怒哀樂之氣，外卽有喜怒哀樂之象，動作威儀無不隨節者，內有陰陽之心，為喜怒哀樂；外卽有陰陽之色，動作威儀無不陰陽者。推之一動一靜，一語一默，莫不皆然，此獨體之妙，所以卽微卽顯，卽隱卽見，而慎獨之學，卽中和，卽位育，此千聖學脈也。上同

君子學以慎獨，直從聲臭外立根基，一切事物事業，虛實形感，無不日見於天下，而問其所從出之地，凝然不動些子，與有一個獨體之象，為天下立極而已。衆星晝夜旋轉，天樞不動。其不動處是天心，這便是道心惟微；其運旋處，便是人心惟危；其常運而不息處，便是惟精惟一，是乃厥中。天人之學也。論語學案

大學之道，一言以蔽之曰：慎獨而已矣。自虞廷執中以來，無非此意。大學雜辨

大學之道，誠意而已矣；誠意之功，慎獨而已矣。意也者，至善歸宿之地，其為物不貳，故曰獨。上同

他認出一個「獨體」，把它看作一「大體」，「一體」，道心之「微」，「一中」也是它，「和」也是它，「精一」也是它，「一」也是它。總括的說，源頭是道，從本體「慎獨」說，沒有他路，得這樣真切微妙的獨有精義。他最特別的地方，在乎把「誠意」的「意」字不當「心之所發」，而當作「心之所存」，或「心之主宰」。一念未發，而炯炯不昧，一點靈明中自有一個主宰，是一「意」，亦是「獨」，就是良知。他牢牢把握住這個要點，把什麼未發已發多少紛紜的葛藤都打破了。這意蘊王學前已經有一點，但直到蕺山才算充分發

說，形成一個大體系。使江右大學更得……得，而其……

中庸首章中和，為學問宗旨，以靜存動察，以中和分動靜，而未免分為兩截，連工夫亦有二用。其後北方諸儒以居敬窮理之學與之一，而以未發已發之說為理化，為致和而不致中，為從江右求靜之歸，守靜，歸寂致中，而……之言然本曰，內外動靜一體，兼動靜以……，殊轉……以歸誠，然……有所……，……一「心之所發」……為明，故中者以……不是……超乎意，致和者以……為意之本然……中和……致中……之工夫，……其實……。使早知意為「心之所存」，則誠功只有一起……後……一體也。……

這些話，可知意為「心之所存」，是意為心之主宰，確乎是蕺山學說的一個要點，其所以獨立於諸儒之表者即在乎此。蕺山還有個重要主張，就是排斥理氣二元論。他說：

理只是氣之理，斷然不在氣之先，不在氣之外。（讀易圖說）

盈天地間，止有一氣質之性，更無義理之性。如曰「氣質之理」即是，豈可曰「義理之理」乎？（上同）

古今性學不明，只是將此理另作一物看。……程氏曰「性即理也」。夫性與色對，空一物也。老氏曰，「性玄也」；玄與白對，玄一物也。佛氏曰，「性覺也」；覺與迷對，亦一物也。佛老以玄覺，而吾儒障於理，幾何而勝之。（上同）

性者，心之理也。心以氣言，而性其條理也。離心無性，離氣無理。雖謂氣即性，性即氣，猶二之也。（孟子說中庸）

理氣二元論與反理氣二元論之爭，是中國哲學史上一大公案。自從朱子綱要理氣二元論，把所有各種心性問題都一貫的予以二元的解釋。直到明朝中葉，首先從程朱派內部發生反動，如崔後渠，汪石潭，羅整菴，都有反理氣二元論的論調，但僅是局部的，尚未能造成一貫的理論。後來東林派的孫淇澳，對此頗有貢獻，至蕺山，才更乾脆的把反理氣二元論推進了一大步。在這一點上，蕺山實作了顏李學派以及戴東原的先

關。九年前，我曾寫過一篇明清時代的唯名論思潮，認爲理氣二元論和反理氣二元論的對文，正類乎歐洲中古末期經院哲學中實在論和唯名論的對立。看上邊所引幾段話，就可以知道蕺山的唯名論色彩已經是非常明顯了。

第六章　佛門的幾個龍象

晚明思想界，活躍，不僅表現在儒家方面，同樣的亦表現在佛家方面。當時狂禪潮流，掩襲一世，在儒家方面引起東林各派直至王學修正運動，在佛家方面也引起雲棲紫柏憨山等的佛教復興運動。黃梨洲說：

有明自楚石以後，佛法中衰，得紫柏憨山再振。（錢謙益撰紫柏塔銘）

萬曆以後，宗風衰息。雲門，潙仰，法眼，皆絕；曹洞之存，密室傳帕；臨濟亦若存若沒，什百為偶，甲乙相授，類多墮窳之徒。紫柏憨山別樹法幢，過而唾之。（三峯禪師塔銘）

朱子云，「佛學至禪學大壞」。蓋至於今，禪學至棒喝而又大壞，棒喝因付囑源流而又大壞。就禪教中分之為兩：曰如來禪，曰祖師禪。如來禪者，先儒所謂語上而遺下，彌近理而大亂真者是也。祖師禪者，縱橫捭闔，純以機巧小慧，牢籠出沒其間，不啻遠理而失真矣。今之為釋氏者，中分天下之人，非祖師禪勿貴。遞相囑付，聚群不逞之徒，教之以機械變詐，皇皇求利，其害豈止於洪水猛獸哉！故吾見今之學禪而有得者，求一樸實自好之士而無有。假使達磨復來，必當折棒噤口，塗抹源流，而後佛道可興。（明儒學）

翻翻閱佛藏，其指斥或有過火地方，但當時佛學界之衰頹與混亂，由此亦可明其大概。這種情形，即就佛教立場上說，自然也需要整頓振作一番，當時復興佛教之大人物，梨州僅舉出紫柏和憨山。自然，這兩位龍象轟轟烈烈，特別有聲光。但比他們年齡要稍長一點的雲棲大師，其地位之重要也決不下於他們。當時蕅益大師供奉西方及中土諸祖共十八人，就是特提雲棲紫柏憨山繼承諸祖之後的。而蕅益本人之偉大，又恰好可以繼承看三大師。此外倘有湛然，密雲，法藏等，亦皆各振宗風，稱盛一時。茲就手邊所有材料，撮要論述如下：

（1）雲棲大師，名袾宏，號蓮池，俗姓沈，仁和人。生於嘉靖十四年（一五三五），寂於萬曆四十三年（一六一五），壽八十一歲。年十七，補諸生，以學行重一時。鄰舍某翁每當課誦，雲棲大師……

必折節修理。年三十餘，父母既沒，乃出家。遍訪名山，參遍融笑巖二老於京師。六載行腳，於隆慶五年南還。愛雲棲山水幽勝，遂薙草結林，重建古寺。主教數十年，法席之盛，世罕其匹。沒後弟子尊爲蓮宗第八祖，憨山大師且稱之爲法門周孔。遺著二三十種，總集爲雲棲法彙，盛傳於世。他歸心淨土，極力提倡念佛。其言曰：

夫學佛者，無論莊嚴形跡，止貴真實修行。在家居士，不必定要緇衣道巾；帶髮之人，自可常服念佛。不必定要敲魚擊鼓，好靜之人，自可寂默念佛。不必定要成群做會，怕事之人，自可閉門念佛。不必定要入寺聽經，識字之人，自可依教念佛。千里燒香，不如安坐家堂念佛。供奉邪師，不如孝順父母念佛。廣交魔友，不如獨身清淨念佛。寄庫來生，不如見在作福念佛。許願保禳，不如悔過自新念佛。習學外道文書，不如一字不識念佛。無知妄談禪理，不如老實持戒念佛。希求妖鬼靈通，不如正信因果念佛。以要言之：端心滅惡，如是念佛，號曰善人；攝心除散，如是念佛，號曰賢人；悟心斷惑，如是念佛，號曰聖人。（遺稿卷三：勸修念佛）

世間無有一人不堪念佛：若人富貴，……若人貧窮，……若人有子，……若人無子，……若人子孝，……若人子逆，……若人無病，……若人有病，……若人年老，……若人年少，……若人事閑，……若人事忙，……若人出家，……若人在家，……若人聰明，……若人愚魯，……若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看經，經是佛說，正好念佛；若人參禪，禪是佛心，正好念佛；若人悟道，悟須佛證，正好念佛。（遺稿卷三：普勸念佛往生淨土）

他總攝各色人等，統歸念佛一路，可算是一個廣大號召。本來淨土一宗，常被列在小乘中；但雲棲卻把它列入頓教，而又貫通乎大乘終教與圓教。一聲佛號，徹上徹下，隨時隨處，可深可淺，真是無上方便法門。他主張禪淨一致說，認爲念佛不礙參禪，參禪不礙念佛。他說：

歸元性無二，方便有多門。今之執禪謗淨土者，卻不曾真實參究，執淨土謗禪者，亦不曾真實念佛；若各

各做工夫，判然殊途，則知禪淨門庭原不相礙也。（竹窗二筆）

但欲明心，不信有淨土；但欲無生，不信有淨土往生，則宗說即心即土，不知生即無生，偏空之見，非圓頓之解也。反不如理性雖未大明，而念佛已成三昧者，顧不勝乎？若究竟而論，佛書自心，即往生而無生也。此正與念佛人上品上生者同科，又焉有歧之者？（竹窗二筆念佛）

通常一般人總以為參禪很微妙，而念佛很呆笨，雲棲卻不是這樣看法。他不僅認為殊途同歸，並且更進一步，認為念佛即是參禪。有人問他，「參禪念佛可得兼修否？」他回答道：

若然兩行，用體難專。（竹窗隨筆）

完全看成一件事，但本來就是也用不着。本來參禪所用的話頭，並沒有什麼一定，假使就念佛時，切實參究，「不念佛的是誰」，這不也正是參禪嗎？所以雲棲說：

又道：「念佛一門，直捷簡要，然而念佛一門，上度最勝利根，下至極愚極鈍，蓋是徹上徹下之道，勿以愚夫愚婦所為而忽之。古來尊宿教人看話頭起疑情，以期大悟，或看無字，或看萬法歸一，一歸何處，與念佛是誰相似，專就是誰處斷，一歸何處，不着問人自解然矣。古人謂念佛人欲參禪，不須別提話頭，正此意也。念佛參禪，回光自看這念佛的是誰。如此用心，勿忘勿助，究之甚自有省者；即或不悟，但念亦可，使其念念精勤，終不離念，念極心空，疑團迸裂，現前是佛，理必然矣。

（雲棲法彙念佛……）

不過這裏面還有些細節問題。他的弟子們曾經提出種種疑難，雲棲一一予以解答。試看其遺稿卷三中答問各條印證幾段話，自然就明白了。就這區區念佛一種工夫，雲棲既把它和教外別傳的禪宗相融合，更把它和無上一乘圓教的華嚴宗相貫通。他本是最崇尚華嚴的，其解釋彌陀經實以華嚴為依據，但他所極力倡導的終歸淨土。遺稿卷一有答蘇州曹魯川邑令二書，洋洋兩三千言，討論華嚴與淨土，極為重要。其大旨謂：

不信毀謗淨土者，固崇尚華嚴不悖於淨土。夫華嚴具無量門，求生淨土，華嚴無量門中之一門耳。就

時之機，獨由此一門而入華嚴，非舉此一門而攝華嚴也。又求認謂不肯以彌陀與華嚴並稱，因此遂有著論嘉淨土於華嚴之上者。此論誰作乎？華嚴如天子，誰有說諸侯王大臣有官於天子之上者乎？然不肯亦未嘗並稱也。疏鈔中特謂華嚴圓極，彌陀得圓少分，是華嚴之眷屬流類，非並也。……又來謂宜暢讚揚教，欲宜淨土人說淨土，宜華嚴人說華嚴，此意甚妙。然中有二義：一者，子細返青，乃知來出世事，非不肯所能。故曾條事而指之獨，豈其不揚餘教？遠公有東林之社，亦非止揚餘教。至於禪門，語默，棒喝，為擒，為縱，雖五宗同出一源，而亦授受有別。門庭設施，理自應爾，無足怪者。況不肯凡品乎？若北宸效古人，昨日定今日不定，而機緣授承，變態不一，名曰利人，實誤人矣。何以故？我為法王，於法自在；平民自稱國王，不可不慎也。二者，說華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴，是以說華嚴者自說華嚴，說淨土者自說淨土，因亦行而不相悖。今人但知華嚴廣於極樂，而不知彌陀即是華嚴也。

因為他極力提倡念佛，又特別闡揚阿彌陀經，遂使人誤解為以淨土壓倒華嚴，所以他不得不加以辯白。他本來參禪，而又博通各種經論，華嚴更為他所特別敬奉，但是他惟恐怕講得過高，流於狂蕩，所以自居鈍根，一味教人從最平實處做工夫，所謂極高明而道中庸也。他的見解極圓融，也又極有機便。有些看似拘泥執着的地方，實際上乃正是他極活潑的地方。旁人活的講死了，他卻把死的都講活了。因為他深造自得，所以能取之左右逢其源。他是真知灼見，所以講的話句句有着落，說到恰處，決不像有人專說大話，盡是些影響之談也。他儘管堅持念佛一法，把它高到天上，但原是由博而約，由精而一，從微妙玄通中而得到真體的把柄，決不是淺見寡聞者所能假借。試看他說：

看經須是周徧廣博，方得融貫，不致偏執。蓋經有此處建立彼處掃蕩，此處讚揚彼處掃蕩，隨時逐機，無定法故。假使只看楞嚴，見勢至不入圓通，而不廣覽稱讚淨土諸經，便謂念佛法門不足尚矣。只看達磨對梁帝語，見功德不在作福，而不廣覽六度萬行諸經，便謂有為福德皆可廢矣。反而毀之，執淨土非禪宗，執有為非無為，亦復如是。如醫書不廣者，但見治寒用桂附而斥芩連，治熱用芩連而斥桂附，不知本

還其樸非有時當用，而性附會者[illegible]也。[illegible]者[illegible]，[illegible]手[illegible]
[illegible]不可[illegible]八[illegible]，[illegible]也。（竹窗[illegible]）[illegible]
[illegible]理不[illegible]入[illegible]門，[illegible]已[illegible]於[illegible]
[illegible]天台[illegible]一[illegible]；而[illegible]者[illegible]
則[illegible]佛[illegible]淨[illegible]不念佛人便目之曰外道。乃至執方山者，稍稍涼分裂全經；執持
咒[illegible]口。[illegible]水[illegible]相[illegible]
[illegible]。[illegible]諸仁者，[illegible]心，且[illegible]也。
竹窗二筆[illegible]所見

這是何等明透通達的見解，他尊[illegible]者[illegible]有一點偏執。然而他專以念佛為歸宿，見解非同不[illegible]，在工夫
不可不專一也。他[illegible]一學[illegible]說：
人恆病執著，然亦不可概論。[illegible]以解散，[illegible]之[illegible]名者[illegible]，[illegible]者[illegible]頓[illegible]
皆森然嚴自成勢力，[illegible]由[illegible]中水[illegible]，[illegible]天下，而聲於後世。
何獨於學道而疑之？是故參禪人[illegible]於參，不知[illegible]，行不[illegible]，[illegible]，出頭而忘
表；念佛人至於閉目開目，而觀在[illegible]一，[illegible]不[illegible]自[illegible]，不疑[illegible]由情[illegible]
專，功深力到，不覺不知，忽入三昧；[illegible]之不已而[illegible]，[illegible]之不已而[illegible]所[illegible]者
者，謂其不知萬法皆幻，而[illegible]之[illegible]不知一切唯識，而[illegible]之[illegible]，[illegible]其[illegible]，而
[illegible]逆道，如水凝石，經歷年歲，何[illegible]之[illegible]！是故執滯之者不可有，執持之者不可無。（竹窗二筆）
他雖然認為「執也是不可無的」。他以為「[illegible]不[illegible]專門」。[illegible]方便，任[illegible]一門，都可入道。所以念
者自念佛，[illegible]者自[illegible]，[illegible]者自[illegible]，[illegible]天台者自[illegible]，不相非，不相[illegible]，而也不必相兼，只在[illegible]
出家，不宜徒[illegible]并也。他所[illegible]是實[illegible]。念佛[illegible]要[illegible]向下工夫，[illegible]，不是可以[illegible]

掉弄玄虛的。他說：

予未出家時，乍閱宗門語，便以情識模擬，與一座主書，左縱右橫，座主憚焉。出家數年後，重會座主於一宿菴，勞問間，見予專志淨土，語不及宗，瞿然曰：「三十年前見地超卓，今反卑近何也？」予笑曰：「誠有之，初生牛犢不畏虎，識法者懼，君知之乎？」座主不答。（竹窗隨筆云）

古人大悟之後，橫說豎說，正說反說，顯說密說，一一契佛心印，皆真語實語，非杜撰者比也。今人心未妙悟，而資性聰利，辯才便給者，窺看諸語錄中問答機緣，便能模仿。只貴顛倒異常，可喜可愕，以欺俗目。如當午三更，夜半日出，山頭起浪，海底生塵，種種無義味語，信口亂發，諸無識者莫能較勘，同歸顛僻。彼人久假不歸，亦謂實得。甚至一棒打殺與狗子喫，這裏有個商量，驢來與馬來，此等處亦無忌憚，往往效顰。吁！妄談般若，罪在不原。可畏哉！（竹窗二筆：宗門語不可亂擬）

宗門答話有所謂無義味語者，不可以道理會，不可以思惟通故也。後人以思惟心強說道理，則意說而意遠。豈惟亂說，直饒說得極是，亦只是鸚鵡學人語而已。圓悟老人曰：「汝但將語意解一切妄想都盡，自然於道裏會去」。此先聖已驗之方，斷非虛語，吾輩所當深信而力行者也。（同上：無義味語）

先德開示學人，謂我今亦不論你編定智慧，神通辯才，只要你下一轉語穩當。學人聞此，便要求學轉語，錯了也！既一轉語如是奇貴，如是奇特，則知定不是情識卜度見解依通所可擬取，蓋從真實大徹大悟中自然流出者也。如其向經教中，向古人問答機緣中，以聰明小智，學語穿鑿，取辦於口，無異舞劍尖刺，其實隔靴抓癢。直饒一剎那下恆河沙數轉語，與自己有何交涉。今真實轉語諦當不諦當，且拋向不可說不可說世界之外；只牢守本參，密密用心，時時不替；但得悟徹時，當陽無語，吾說語默俱轉，不敢不勉。（同上：一轉語）

這樣講參禪，全是實在工夫，絕非口頭三昧之比。他又教人切實研究經典，並且必須讀論疏。他說：

有自負參禪者，輒云達磨不立文字，見性則休。有自負念佛者，輒云只貴直下有人，何須看經典。此二種人，

有志得而作是說者，且不必論，亦有實無得所而漫言之者，大都不通教理，而假借其說者多。予一生崇尚念佛，然勤勤懇懇勸人看教。何以故？念佛之說，何自來乎？非金口所宣，明載簡冊，今日衆生何由而知十萬億刹之外有阿彌陀也。其參禪者，藉口教外別傳，不知離教而參，是邪因也；離教而悟，是邪解也；饒汝參而得悟，必須以教印證，不與教合，皆邪也。是故學禪者，必以三藏十二部爲模楷。（竹窗隨筆經教）

如來說經　而菩薩造論，釋經解義，皆所以通經義而闡示衆生，使得悟入，厥功大矣。或乃謂佛所說經，本自明顯，不煩註釋；以註釋，反成晦滯；於是一概擯置，無論優劣，無論凡聖，盡以爲不足觀。此其說似是而非。何者？不信傳而信經，是亦知本。但草忽尚弃，以深經作淺解，則其失非細。是蓋有心病二焉：一者懶病，二者狂病。懶則憚於博究，疲於精思，惟圖省便，不勞心力故。狂則上輕古德，下藐今人，惟恣胸臆，自用自專故。新學無智，靡然樂從。予實憫之，爲此苦口。（竹窗二筆註經）

這種論調簡直和清儒戴東原注疏經學即理學之說如出一口，最可表現時代精神。更可玩味的是他也不滿意李卓吾，如云：

卓吾超逸之才，豪雄之氣，吾重之。然可重在此，可惜亦在此。夫人具如是才氣，而不以聖言爲量，常道爲憑，鎮之以厚德，持之以小心，則必好爲驚世矯俗之論以自愉快。……乃至以秦始皇之暴虐爲第一君，以馮道之失節爲大豪傑，以荊軻聶政之殺身爲最得死所，而古稱賢人君子者，往往反摘其瑕纇。甚而排場戲劇之說，亦復以琵琶荊釵守義持節爲勉強，而西廂拜月爲順天性之常。嗚呼！大學言：好人所惡，惡人所好，災必逮夫身，卓吾之謂也。惜哉！（竹窗三筆李卓吾）

卓吾負子路之勇，又不持齋素而事宰殺，不處山林而遊朝市，不潛心內典而著述外書，即正首丘，吾必以其倖而免也。（上同）

由此可知袾宏態度之嚴正。在遺稿卷三中還有一篇答周海門少參，反覆辯駁海門「無善無惡」之說，而斷然主

毀一非餘斥一。其結尾道：

近世釋子，聞者非名聞人，實能實修者希得一二。實則古人重一轉語，徹上徹下。只如「諸惡不作，衆善奉行」，淺言之，則俗儒難窮名行語，三家村農守分良民亦如是；極言之，則熾然淨土，萬善周圓，天中天，聖中聖，如來世尊亦如是。若定執止惡行善爲示鈍根，拈吹布毛爲示利根，則謬矣。

這不是分明和東林諸子的意見相通了麼？他論持戒道：

因戒生定，因定發慧。……戒之時義大矣哉！戒有多種：優婆塞五戒，沙彌十戒，比丘二百五十戒，菩薩十重四十八輕戒，乃至三千威儀八萬細行。而約其大綱，則五戒爲根本。優婆塞亦持菩薩戒，戒雖未備，而戒與佛制合。……但儒之戒疏，佛之戒密。……（[illegible]）

袾宏是注重戒律的。他特別闡揚梵網經菩薩戒律的旨。在他的寺中，有共住規約，規定飲食，嚴斷葷方，都嚴立科條，切實執行。他個人的生活，嚴肅清苦，力避紛華，用當家的話說，真可謂之稱明行修。他對於僧侶會習「外學」與「雜術」，表示反對。他嚴守佛家立場，對於良知一類似禪非禪語錄，都辨析毫厘，務使儒自儒，佛自佛，不相混淆。方則極方，圓則極圓，而且即方爲圓，即圓爲方。融然平實，而又博大精微，這可以算是雲棲所特有的風格。

（2）紫柏大師　名真可，字達觀，晚號紫柏，俗姓沈，吳江人。生於嘉靖二十二年（一五四三），卒於萬曆三十一年（一六〇三），壽六十一歲。自幼性傲，年十七，即仗劍出遊。至蘇州，阻雨。虎邱僧明覺與語，異其說，同宿寺中。聞僧夜誦八十八佛名，大悅。明晨，遂請僧覺爲弟子。時明覺欲化鐵千斤，鑄大鐘。紫柏即毅然自任，據住平湖尼門外趺坐，率化鐵如所需而歸。閉戶讀書，年半不越閾。在武塘景德寺掩關三年。後行腳諸方，遍參知識。一日，聞僧誦張拙見道偈，至「斷除妄想重增病，趣向真如亦是邪」，即詰僧曰：「錯也。當云，方除病，不是邪」。僧云：「你錯他不錯」。紫柏大疑，每到處，書二語於壁間，苦思不得。一日齋次忽悟，頭疑立消。自是遊歷諸方。嘗曰：「使我在臨濟德山座下，一棒便醒，安

用如何如何」。無念大願眷戀頗多，歎惡方翻譯有修不肯法名字者。欲刻方册，使易流通。遂倡議募化，初對於京華，後移於徑山，數年始竣事，即當所修經函藏也。平生與憨山大師性相近，曾相約修明朝傳燈錄，及見復肯深話譯，及憨山以事譴戍雷陽，舊約難為痛心，師念不已。又於礦稅害民，每嘆曰：「老憨不歸，我出世一大負；礦稅不止，我救世一大負；傳燈未續，我慧命一大負。若釋此三負，當不復走王舍城矣」。萬曆三十一年，在京師，值妖書事起，震動中外，時相欲借以陷沈鯉及郭正域，多所株連，紫柏亦被逮，死獄中。自始出家，四十餘年，脇不至席。心堅而冷，不以道法徇人情。或人如在耳撥發，一見即欲生擒。凡入室不契者，必詬罵而恨念深，一棒之下，直欲頓斷命根。故人多畏之。其見地直摧心腹，衝出以為「是可謂道風濟，上接大慧宗杲」。其塔銘有云：「是生吾師，如石迸笋，出則凌霄，孰知其本？為法力戰，通身汗血。大似李陵，空拳不怯。身雖陷虜，其心不亡。千載之下，舉覺歸王」。可想見其孤軍拔起為法奮鬥之精神矣。憨山又為作像贊曰：

法界網裂，其維不張。達觀大師，力振其綱。踞獅子座，斫栴檀樹。奮迅一伸，爪牙已露。擊塗毒鼓，醍醐甘露。飲之者醉，耳之者狂。寂滅性空，孤擔獨當。拂者披靡，以大慈心，慧斷佛骨。眼睛有筋，胸中無物。臨濟不死，黃檗猶生。誰知大師，不受其名。大方闊步，不存軌則。翻身踢翻須彌峯，一拳擊碎無生國。

讀此文，真覺虎虎有生氣。大概說來，紫柏可算是晚明佛學界一個怪傑，比之雲棲，另是一格。他不像雲棲那樣溫柔，高唱道引，絕跡朝市紛華是非之場，而是棲棲皇皇，闊步長驅，到處大活動的。他所以遭禍，也正由於此。

然而他不顧那些。當他被逮後，語人道：

達觀既被逮矣。有世俗辯聰憤憤然謂余曰：「和尚厭離塵界，宜翛然無累。何戚戚迺自苦，當戀戀京師，致今日之苦耶？」曰：「汝試以何物為塵界，何物為苦乎？深山大澤，虎豹龍蛇居焉，此虎豹嘗不害人也，然探淵者則得珠，登山者則得寶，是見珠寶之為利，未嘗知有龍蛇虎豹也。吾為大乘沙門，以利濟為事。

方曰難以救援，安知塵勞之可出。無上大寶，失之於窮子。方夫浩劫以追求，烏知分段之可惜。特思衣珠之喻　聖耳，不悲衣之猶具也。朽乘此解脫其軀殼，豈復解脫而覓衣乎？內衣之珠，不假外得，夫何苦哉？倘越言苦，異乎朽之為害矣。」（敬述者 惟超）

一心一意，全副精神，都在利濟救援追求大寶上，不見有塵勞，不見有危難，不見有生死。旁人看着他這樣受苦，他並不自知其為苦與痛也：這真是大菩薩心行，真是法門中的忠臣義士烈丈夫。我們看紫柏集，隨處都見得他滿腔熱誠，淋漓痛切，恨不得一下子教人都成佛。有些人當不起他這種熱切期待，反而覺得他難與相處，其實他完全是一片救世度人熱心腸。他的風格雖和雲棲不同，但其重修實證真切為性命的精神，完全一樣、他指出學佛的七大錯，其前四項為：

一者，以為禪家古德機緣可以悟道，悟道斷不在教乘上。我且問你：安禪師讀楞嚴破句悟道，永嘉看維摩經悟道，普菴看華嚴悟道。你謂惟禪家機緣可悟道，教乘不可悟道，豈非大錯？二者，以為知見理路，障自悟門　道不須從眼耳入，須一切屏絕，直待冷灰豆爆，發明大事，始為千了百當，一得永得。我且問你：當世黑白中誰是有知見理路者？你若果檢點一個半個出，我也不管他悟道不悟道，放不惜之。只恐亦不多得。一日，王介甫問蔣山元禪師曰：教外別傳，可得聞乎？元曰：公有障，且以教海資根，更一兩生來乃可耳。今人去介甫遠甚，尚不解居先學走，豈非大錯？三者，以為念佛求生淨土，易而不難，比之參禪看教，惟此着子最為穩當。我且問你：淨土染心人生耶？淨心人生耶？半淨半染人生耶？全淨心人可生淨土，若染心人可生淨土，則名實相乘，因果離背：若半染半淨生淨土者，吾聞古德有言，若人臨終之際，有芥子許情識念娑婆世，斷不能生淨土；若全淨心生者，心既全淨，何往而非淨土，奚明淨土為？如是以為念佛一着子能勝參禪看教，豈非大錯？四者，有尋諸公鷄，聞其鷄啼，便鷄啼，也仿效作樣聲，以為勸念即乘本體，思鼓便落鬼家活計，況復有言乎？我且問你　此等見識，為是解？為是行？解則何乘勸念？何病思鼓？古人有五斗米飯熟後方能脫　轉語，亦不乖本體，諸大尊老皆許

其悟處，又曰：思之思之，鬼神將通之。非鬼神通之，心靈而徹也。思是何物？謂吾人思惟三慧融化一切，你偏以為執，豈非大誤。

這裏所說，第一項是掃除纏縛機緣，本無纏，第二項是尋師開悟解絕見聞，尋師只是不要只是勸念，這都是學禪者的毛病；第三項是對於念佛一著，以為執著，勝過參禪習教，這是學念佛者的毛病。關於念佛一層，紫柏所說似乎和蓮池有出入，但實際上是各有所當。蓮池生怕人流於狂禪，故標念佛一路，紫柏卻又怕人把念佛看作一種便宜的實踐，不算契理對全體，對個實際不行。禪是不可不識的，又禪是不可不持的。總而言之，必須切實做工夫。在這一點上，紫柏和蓮池完全一樣。他認定聞思修都不可少。如云：

> 據然衆生之病，尚不以聞思修三慧熏發之，則其佛知見終不能開矣。或謂從出臨濟之徒，未聞其以聞思修三慧使人開佛知見也。若其所謂棒喝機鋒，戟如雷霆，使當機者於一念不生，求入聖界之地，辨而明之而已；若必以三慧熏發之，而當機者開佛知見者，惡三慧於求入聖界之初無地可著耳。此乃知其終而不知其始者也。昔汾陽昭禪師，有問僧無業和尚何以見馬大師，故表毛而即大悟耶？昭以偈應之曰：「侍者初心發勝欲，遠歸南泉參學事。為探知玄極根源，畋于當下得心要。」如以汾陽此偈觀之，則此侍者於多劫之中，不以百千諸佛所積聞思修三慧熏發之久，未必一吹布毛而得心開悟也。且久則熟，熟則化。於將化之時，乘其化而發之。譬如箭鋒相值，豈巧力之所能預哉？夫巧力不能預之地，不惟聞思修無所著，即黨門乾屎橛，與臨濟死貓頭，亦無容其施也。予故曰，知其終而未知其始者也。如知之，則不疑臨濟德山之棒喝，與夫聞思修三慧有所相懸者也。（紫柏全集卷一）

一頓棒喝，人徹大悟，豈不直捷痛快？禪家有這樣便宜事，有許多看似「頓」一的實際上也都由「漸」一而來。熏發之久，既熟而化，乘其熟化，一點便破。於是死貓頭，乾屎橛，都具妙用。人但見其末後的效驗，而不知其從初下過工夫也，把臨濟德山之棒喝，與聞思修三慧等量齊觀，這是極通達的見解。他認為悟道有種種因緣，如云：

以相好爲緣因者，如觀佛人之容而鄙吝自消之類是也。以音聲爲緣因者，如一言之下心地開通之類是也。又以聖教爲緣因，大善知識爲緣因，善友法侶爲緣因，以逆境爲緣因，以順境爲緣因，或以精進勇猛，剝皮爲紙，析骨爲筆，刺血爲墨，寫大乘聖典爲緣因。故曰：佛種從緣起。（全集卷四示法華居士刺血書金剛經）

入道有多門，如何能拘定一格，他論行腳道：

古之成大器於當世者，無一人不從行腳中來也。若不徧游知識之門，歷煉鉗鎚之下，而欲成器者，未之有也。雖然，未必常行而不住，亦未必常住而不行。但當行則行，當住則住。其當行者，或飽食閒居，恣情肆欲，不行而住其可乎。其當住者，或遠離師承，與正道友，不住而行其可乎？……如或疑欲行腳，求心不息，緣念紛然，今日某州，明日某縣，弃南走北，目盼心馳，至於白首，終無所成。……（全集卷四示某杭淳禪者）

他強調行腳的重要，可見其多方磨練不落偏枯處。但同時又認定行腳住山各有其用，他把這事完全看活了。雲棲竹窗隨筆中有講「行腳住山」的好幾條，與此所論正同。他們都能觀其會通，而不拘於方隅。顧大韶跋紫柏集道：

最可敬者，不以釋迦壓孔老，不以內典廢子史，於佛法中不以宗壓教，不以性廢相，不以賢首廢天台、清、其見地融朗，圓攝萬法。故橫口所說，無罣礙，無偏黨、與假擁衲儭隨人妍蚩者大不侔矣。

這話很確當。試看紫柏說：

性宗通而相宗不通，則性宗所見猶未圓滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見亦未精密。性相俱通，而未精禪學之關，則如葉公畫龍，頭角望之非不宛然也，欲其濟亢旱興霈雨斷不能焉。（全集卷一五蘊解）

這是他融通性與相，又融通性相和禪的明證。在這裏雖然好像他特別尊重禪宗，但是如果你再看他許多尊重文字般若，尊重聞思修的地方，又將使你茫然自失。事實上他對於宗和教並沒什麼偏重的。他融通三教的話也很多，但仍是確守佛家的立場，和雲棲並沒很大差異。最有意的是：

凡事便，任意通俗相崇不通，常迷於相似般若路頭。……於相似般若路頭不辨清楚，不免牽附外典，附合佛書。且禪宗一味儱侗顢頇，應勢中人稍得機緣，便抱個覺悟散話，如讀莊子一般，令人心識蕩搖溺世之表。於此而浴快活處受用了。若以經綸則，永不求進，凡見著知識藏打處便以爲生事，此病不淺，到底成天然外道法也。……然且從中自昔以來，每有稱謂佛經皆是擠掠莊老六經，自成一家。如此等人，若使其於相宗中討箇分曉，何至失言如此，取後人之笑。（三譚卷七　錄門人）

這種見解，較之深刻精到，卓絕千古，一掃中國學者向來儱侗自大籠統浮漫之習。雲棲竹窗隨筆中有「華嚴不如艮卦」一條：

宋儒有言，讀一部華嚴經，不如看一艮卦。此說謬誤者自知其謬，稍劣者遂信不疑，開邪見門，塞圓乘路，吾不可不慎也。假令說讀一部易經不如看一艮卦，然且不可，況佛法耶？況佛法之華嚴耶？

此與紫柏所講同一快論。真知灼見者，斷不作模糊影響之談也。紫柏和雲棲，表面上，一禪一淨，一雄猛，一謹慎：然而講到實地，則英雄所見往往略同。紫柏亦極重戒律。他的涉足朝市，他的遭遇横禍，雖有似乎李卓吾，但實際上不能相提並論。試看他批評卓吾自殺事及其與耿天臺學術異同處，就知道紫柏見地之精卓　立身之嚴肅，決非卓吾一輩人所能及了。

（3）憨山大師　名德清，俗姓蔡，全椒人。生於嘉靖二十五年（一五四六），卒於天啓三年（一六二三），壽七十八歲。年十二　辭親入報恩寺。十九，禮棲霞雲谷大師，薙髮受戒。二十六，北遊。至京師，參徧融笑巖二老。居五臺八年，得自在三昧。三十八，遯跡東海之牢山。建海印寺，蒞教者十三年。五十，因責冠遣戍，遠赴嶺南。因入曹溪　大振六祖法門，號稱中興，得似其與紫柏共爲之樞紐焉。七十一，再歸匡山五乳峯，居數年，仍返曹溪以終。錢牧齋序其夢遊集云：

大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅弦絕響之候，捨身爲法，一車兩輪。紫柏之文，雄健斬截　大師之文，紆餘悱惻：其爲昏塗之炬火則一也。昔人謂中峯綸席　不知道在何方；又言楚石琴書而

機，拈花一枝雖想。由今觀之，不歸於紫柏憨山兩大師乎？後近百年，隴外錚起、篤生二匠，爲如來使，倡大法印，燃大法燈，殆亦儒家所謂命世間出者。稗販剽賊之徒，往往篡竊宗系，附師承，鶩鶩然爲螟蛉之枝樹。夫師之爲行，如日輪當陽，魑魅斂影，而[illegible]者稽懵而宗編也。

憨山與紫柏爲生死患難中的出世知己，都是「名世間出」中興禪門的大豪傑，其風格抱負極相類似。試看憨山自述云：

余少讀史，竊羨程嬰公孫杵臼之爲人。念曰：「持此心爲人臣子者，可謂不忝所生矣」。及長出家，乃曰「吾佛爲三界法王，四生慈父，苟能持二子之必爲弟子者，可謂不負己靈矣」。及讀傳燈諸祖機緣，見神光之斷臂，船子之覆舟，百丈之於馬祖，揚岐之於慈明，嘆曰：「苟能忘身爲法，若諸老之爲心者，何患祖道之不昌，法門之不振乎？」嗟夫！丈夫處世，既不能盡命竭力，以事人主，榮名顯親；即當爲法王忠臣，慈父孝子，易地皆然，又何屑屑以事軀殼乎？（夢遊集卷二[illegible]）

他以佛門的忠臣孝子自許，後來餓救齋也正是拿程嬰杵臼田光貫高一流人來比擬他。在這一點上，他和紫柏實在是同樣精神。講到參禪，他說：

古德教人參禪做工夫，先要內脫身心，外遺世界，一切放下，絲毫不存。單提一則公案話頭：如「趙州狗子還有佛性也無」，州云「無」；或「萬法歸一，一歸何處」；或看「念佛的是誰」；隨舉一則，橫在胸中，如金剛王寶劍，將一切思慮妄想，一齊斬斷，如斬亂絲，內不容出，外不容入。把斷要津，築塞咽喉，不容吐氣，如此着力，一眼覷着，這提話頭的畢竟是個什麼？如此下疑，疑來疑去，疑到必如銅壁一般，再不容起第二念，纔有妄想潛流，一覷覷見，便又極力提起話頭，再下疑情，又疑又疑，將此疑團抱定之，心念不起，妄想不行時，正是得力處。如此拏定，一切行住坐臥，動靜閒忙中，咬定牙關，決不放捨。乃至睡夢中，亦不放捨。惟有一念話頭，是當人命根，如有氣死人相似。如此下毒手撕挨，方是個真正用工之人。用力極處，不計日月，忽然冷灰豆爆，「是大歡喜的時節。若悠悠任意，一暴十寒，恐終無

得力時也。（夢遊集卷六示袁大塗）

這樣話頭工夫，何等緊切有力。然而憨山和紫柏一樣，也並不以宗廢教。如云：

佛祖一心，禪教一致。宗門教外別傳，非離心外別有一法可傳，只是要人離語言文字，單悟言外之旨耳。今參禪人動即呵教，不知教乃一心，乃禪之本也。但佛說一心，何迷悟凡聖繁然。宗門直指一心，不落迷悟，要人悟透。其實究竟無二。（夢遊集卷六示□禪人）

從上諸祖教人參禪，斷不以佛祖言教為疑，只要人離言作觀耳。未有欲求作佛祖而不遵佛祖之言教者。捨教而言修行，是捨規矩而求方圓也。（夢遊集卷六示如公禪人）

這樣和他的禪教一致論。憨山又極力融通三教。他著有大學決疑，觀老莊影響論，道德經解發題，及三教關聲學文。他判定：「孔子為人乘之聖，老子為天乘之聖，佛為能聖能凡能人能天之聖」。又謂：「不知春秋不能涉世，不知老莊不能忘世，不參禪不能出世」。他既認為佛「無以實法與人」，又認為佛「不滅一法而只破其執」。根據這種觀點，即令是外道，只要不執，都有可取；即令是佛法，一有所執，便須排除。最耐尋味的是他論用老莊語論法的一段話。他說：

嘗稽中國去聖人，即上下千古，負超世之見者，去老，惟莊一人而已。載道之書，廣大自在，除佛經，即諸子百氏，究天人之學者，惟莊一書而已。藉令中國無此人，萬世之下，不知有真人；中國無此書，萬世之下，不知有妙論。蓋吾佛法廣大微妙，譯者險辭以濟之，理必沈隱，如楞伽是已。是故什之所譯稱妙者，以有四哲為之輔佐故耳。觀師有言：「取其文不取其意」，斯言有由矣。設或北方有通老莊之言者，孰必會此而不遁矣。由是觀之，經之綸論附其文者，蓋依宗法等，所謂教觀說法者，世諦語言發生業者，皆順世法，乃深於世諦者之所為也。非若少而宗教之者，孔子作春秋，假天王之令而行賞罰，二勢其機於主之權而行侯賤威。推此則權語法者，無可無不可者，故取而不取，是各有所主也。故余以法華見觀音三十二應，則曰應以婆羅門身得度者，即現其身而為說法。非於婆羅門一字，則曰汝父信受外道，深

若婆羅門法，且亦不生此邪見之宗 蓋此方老莊，即西域婆羅門類也。然此則爲現身說法，從即宗爲外道邪見。何也：蓋在若輩不著耳。由觀音圓通法說，則不妨現身說法；由妙莊深生執著，故爲外道邪見。是以聖人教人，但破其執，不破其法。是凡執著音聲色相者，非正見也。（觀老莊影響論）

這段理論極爲精闢。原來鳩摩羅什門下，生、肇、融、叡，皆能用老莊語言表達佛理，什公所譯諸經，得他們潤色，故文特華妙。後來清涼作華嚴疏，極推崇肇公，而多引老莊文句，謂「取其文不取其意」。這都是融會老莊與佛法的。但是另一方面，如圭峯，宗鏡，却也不客氣，明斥老莊爲外道。憨山對此問題，看得極爲圓通。他一方面明說老莊爲婆羅門一類的外道，但同時却又說婆羅門亦未嘗不可取，只看你執著不執著耳。欲講佛法於中國，必不能不假手於老莊，因此上講道之書，只有老莊爲最高，過乎此，則與其文化傳統脫了節，非此土人所能接受消化也。方便隨緣，這才見得佛法之廣大圓融。現在許多人提倡學術中國化，對於憨山這種言論是應該深切注意的。一班儒者常以枯槁寂滅攻擊佛家，他加以辯解道：

世之士紳有志向上留心學佛者，往往深思高舉，遠棄世故，效枯木頭陀，以爲妙行。殊不知佛已痛呵此輩，謂之焦芽敗種，言其不能涉俗利生，此正先儒所指虛無寂滅者，吾佛早已不容矣。佛教所貴在乎自利利他，乃名菩薩。梵語菩薩，此云大心衆生。以其能入衆生界，能斷煩惱，故得此名。菩薩捨世間無可修之行，捨衆生無斷煩惱之具。……且佛制五戒，即儒之五常。不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄語，信也。但從佛口所說，言別而義同。令人每發心願，持佛戒，乃自脫略其五常，是知二五而不知十也。（卷五示[illegible]大逸）

這是一種儒佛一致論。自然，從憨山看來，佛法廣大深微，儒學也應該爲他所包容的。最值得注意的倒是下面一段話：

原夫即一心而現十界之像，是則四聖六凡皆一心之影響也。豈獨人天爲然哉？究論進修階差，實自人乘而立。是知人爲凡聖之本也。故裴休有書曰：「鬼神沉幽愁之苦，鳥獸懷搖怯之悲，修羅方瞋，諸天耽

樂；言以緊心處，都菩提，世人強爲離耳一。由是觀之，舍人道無以立佛法，非佛法無以盡一心。是則佛法以人道爲綱紀，人道以佛法爲究竟。故曰：「菩提以煩，緣於衆生，若無衆生，則無菩提」，此之謂也。所言人道者，乃君臣父子夫婦之間，民生日用之常也。假而君君臣臣，父父子子，不識不知，無貪無欲，如幻化人，是稱諸上善人聚會一處，則此世界爲極樂之國矣。又何庸夫聖人哉？奈何人者，因愛欲而生，愛欲而死。其生死愛欲者，財色名食睡耳。由此五者，起貪愛之心，構攻鬥之端，以致君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖先王之賞罰，不足以禁其心，適一己無厭之欲，以結未來無盡之苦。是以吾佛愍之曰：諸苦所因，貪欲爲本，若滅貪欲，無所依止。故現身三界，與民同患，乃說離欲出苦之要道耳。且不居天上而乃生於人間者，正示十界因果之相皆從人道建立也。……嗟乎！吾人爲佛弟子，不達吾佛之心；處人間世，不知人倫之事。與之論佛法，則儱侗真如，瞞頇佛性；與之論世法，則觸事面牆，幾如楞睖。與之論教乘，則曰，枝葉耳，不足尙也；與之言六度，則曰，菩薩之行，非吾所敢爲也；與之言四諦，則曰彼小乘耳，不足爲也；與之言四禪八定，則曰，彼外道所修耳，何足齒也；與之言人道，則茫不知君臣父子之分，仁義禮智之行也。（[illegible]）

他竟然大放厥辭，講起人道來，……竟然以人爲中心了。這樣一來，幾乎要從佛轉向於儒了。且不管憨山本意如何，我們對於儒佛間消息由此可以得到某些暗示。雲棲又極力提倡念佛。他說：

近世士大夫，多尙口耳，率談禪，都將參禪爲向上事，謗淨土而不修，以致吾徒好名之輩，多習古德現成語句，以資口舌便利。以此相尙，遂到法門日衰。不但實行全無，且將大乘經典爲文字，不許親近，世無明眼知識，卒莫能回其狂瀾，大可慨也。大都不深於教乘，不知吾佛度生方便多門歸源無二之旨耳。世人但知祖師門下，以悟爲上。悟心本意，要出生死。念佛豈不是出生死法耶？（[illegible]）

佛法修行出生死法，方便多門，惟有念佛求生淨土最爲捷要。如華嚴法界圓妙法門，普賢妙行，究竟指歸淨土。如馬鳴龍樹。及此方永明中峯諸大國師，皆極力主張淨土一門。此之法門，乃佛無問自說，三根普

發，與衆齊收，非是權為下機施設。（[illegible]淨土門）

自教流此土，古今依教修行者，有禪與教兩門，人人共由：禪者傳燈諸祖，其皆了悟自心，其下手工夫，則唯提話頭參求，直至明見自心而後已。此獨被上根人，一超直入，又須善知識時時鞭策提撕，方得正路，在昔王臣，亦有能者，蓋不多見。是乃出家人專為行耳。今大王身居深宮，不易接見善知識，故不敢以此勸進。其有依教修行，昔有天台智者大小止觀，乃成佛要門。其大止觀文繁，難於理會。其小止觀雖簡易，其中要說雖明白，下手安心，亦不易入。雖能知能行，亦難得親切。且用現前境界逆順處多用不上，況末後大事乎？然此亦非人王所易行者，亦不敢進。今獨有佛說西方淨土一門，專以念佛一事為要。以觀想正境為正行，以諸大乘經為引證，以發願為趣向，以布施為福田莊嚴。此實古今共由，不論貴賤智愚，俱能真實下工夫。故萬人修行，萬人效驗，願大王留意焉。（卷十答[illegible]國王）

書中這一類話甚多，不必贅述。在這一點上，憨山和雲棲完全是一樣的。大體憨山這個人，其慷慨磊落處頗類紫柏，其從實用練磨又類雲棲。三位大師，一時鼎足而立。其徹著至論，宏通師辨，多非當時儒者所能及。而其闢浮說，挽狂瀾，真切篤實，能肆近[illegible]，實與王學正派表現同樣的時代精神。

（6）蕅益大師及[illegible]法系等　蕅益名智旭，晚號靈峯，俗姓鍾，吳縣人。生於萬曆二十六年（一五九八），卒於清順治十一年（一六五四），壽五十七歲。年十七，閱雲棲竹窗隨筆，大有感悟。二十四，夢受教於憨山，[illegible]然[illegible]之。以遠[illegible]從學，乃依憨山弟子雪嶺出家　其後歷住溫陵漳州石城長溪長水新安，而歸老於靈峯。著述數十種，於教律禪淨皆有貢獻。其閱藏知津四十八卷，實為佛學目錄學中之名著。其注梵網經，以天台為宗。於天台著述研究特深。故死後其弟子公誼以之繼續幽溪大師無盡燈之系統，而開出後來清代天台宗之靈峯派。但據蕅益自言：「寧願作台宗功臣，不願作台宗後嗣」，可見其不以一宗學者自居也。錢牧齋稱之云：

嗚呼！今世宗師座主，踞曲彔林，建大法幢者，多矣。孰有千經萬論，如水瀉瓶，横心横口，信心信口，

橫說豎說，具大辯才，如道人者乎？執有持木叉戒，冰清玉潔，發廣弘大願，飛錫灼身，斷不肯毀缺針鼻，如道人者乎？執有諦信大乘最上乘法門，破斥第二義諦，不游鷄徑，不內牛跡，不乘羊鹿二車，如道人者乎？其立論以智慧機辯爲出，律身嚴政，指月除金行解禪教，因教觀旋俯臨台宗時。舉世若教，若行，若禪，無不指爲異物，然若道人者則辯論之，殆鑠除矣，無可引避。昔者，宋人論洪覺範曰：「前我得罪於先達，然詬於後來，固欲使汝與聞之。於佛法爲叔世餘波，於世法殺風景公孫杵臼田光貫高之用心也」。吾於明紫柏、憨山二老後，道人殆庶幾不愧此語。嗚呼難哉！（[illegible]）

觀此文可以想見智旭爲法衛門之精神，及其宏通辯之學識。以之繼承三大師後，實在無愧。他認定：「禪爲佛心，教爲佛語，律爲佛行」，三者不可偏廢。他說：

心外無法，祖師所以示卽法之心；法外無心，大士所以闡卽心之法。能傳佛命，覺彼迷情。斷未有欲宏佛語，而可不深究佛心；亦未有既稽佛心，而仍不能妙達語者也。今之文字阿師，泊於禪侶，覺何如哉？嗚呼！吾不忍言之矣。昔世尊入涅槃，初祖大迦葉卽白衆云：「如來舍利，非我等事，今者宜先結集三藏，勿令佛法速滅」。嗟嗟！倘三藏果不足傳心，則初祖何以結集爲急務耶？竊爲禪宗之有三藏，猶喫飯之有匙子也；三藏之須禪宗，猶匙子之須飯也。如一匙子，善喫者則養者活，不善喫者則著者死。均此三藏也，知佛心者則書書皆了義，不知佛意者則字字皆拆扰。若爲畏識障生見，遂欲盡棄佛語，又何異因噎廢食哉。（[illegible]序）

蕅益融通禪與教，稱爲透快，把不能皆和死病皆有方面的毛病都解除了。他著周易禪解，其序文說：

「蕅益子結冬於月臺，禪誦之餘，手持韋編而箋釋之。或問曰：「子所解者是易耶？」余亦應之曰「然」。復有觀而問曰：「子所解者非易耶？」余亦應之曰：「然」。又有觀而問曰：「子所解者亦易亦非易耶？」余亦應之曰：「然」。更有觀而問曰：「子所解者非易非非易耶？」余亦應之曰：「然」。侍者聞而笑曰：「若是乎皆在四句中也」。余曰：「汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎？因緣者，

四悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒，能解易，則生歡喜焉。故謂是易者，吾然之。世界悉檀也。或謂我釋子也，奈何解易，以同俗儒？知所解之非易，則善心生焉。故謂非易者，吾然之。為人悉檀也。或謂儒釋殊無分也，若知易與非易，必有差別，雖異而同，雖同而異，則儒佛之病不得作焉。故謂亦易亦非易者，吾然之。對治悉檀也。或謂儒釋必有實法也，若知非易，則儒非定儒；知非非易，則釋非定釋。但有名字，而無實性，頓見不思議理焉。故謂非易非非易者，吾然之。第一義悉檀也。」侍者曰：「不然。若所解是易，則人將謂易可助出世法，成增益謗。若所解非易，則人將謂師自說禪，何嘗知易，成減損謗。若所解亦易亦非易，則人將謂儒原非禪，禪亦非儒，成相違謗。若所解非易非非易，則人將謂儒不成儒，禪不成禪，成戲論謗。烏見其為四悉檀也？」余曰：「是固然。汝獨不聞人參善補人，而氣壅者服之立斃乎？抑不聞大黃最損人，而中滿者服之立瘥乎？春之生育萬物也，物固有過春而爛壞者；夏之長養庶品也，草亦有夏枯者。秋之肅殺也，而菊有黃花；冬之閉藏也，而松柏將青，梅英馥馥。如必擇其有利而無害者而後為之，天地恐亦不能無憾矣。但佛以慈眼視大千，知其根器已熟，然後示生；猶有魔黨伺擾亂之，九十五種嫉妒之，提婆達多思中害之。豈惟業障稱猶病哉？吾所由解易者，無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳。縱令不得四益而起四謗，如從地倒，還從地起。置毒乳中，轉至醍醐，厥毒仍在。猶行我外道師，薩遮尼犍子，意在斯也。」侍者再拜而謝曰：「此非弟子所及也。請援筆而存之」。

他和憨山一樣，融通儒佛，使佛法中國化。其剖析名理，剔透玲瓏處，真不易得。我們讀藕益的書，特別覺得爽利暢快，比之前述三大師又是一格。但其精神是同樣宏偉，見解是同樣明透的。

除上述四位大師外，倘有湛然圓澄，為曹洞宗的重要人物；密雲圓悟，為臨濟宗的重要人物。他們聲勢都很隆盛，不愧為一時龍象。另有漢月法藏，名義上從密雲承接臨濟系統，而實自樹一幟。他著五宗原，其弟子弘忍著五宗救，大倡異說。當時密雲極力駁斥他們，有闢妄救略說。後來清朝雍正帝更特著揀魔辨異錄，並焚其著述，除其教籍，儼然像煞有介事的。這場公案究竟詳情如何，此處且不贅述罷。

第七章　古學復興的曙光

晚明是一個心學盛行的時代。無論王學或禪學，都是直指本心，以不讀書著名。然而實際上不是那樣簡單，每一個時代的思想界，甚至每一派思想的內部，常都是五光十色，錯綜變化的。在不讀書的環境中，也潛藏着讀書的種子；從師心蔑古的空氣中，卻透露出古學復興的曙光。世人但知清代古學昌明是明儒空腹高心的反動，而不知晚明學者已經爲清儒做了準備的工作，而向新時代邁步推移了。

試看上章所述紫柏憨山諸大禪師，都是讀書很多，主張博學廣覽。他們倡禪教一致論，精神上直和後來顧亭林「經學即理學」之說相接近；雖然他們是站在佛家方面，而亭林是站在儒家方面。特別是蕅益閱了一部大藏經，而蕅益綜讀全藏，著出一部在目錄學上極有價值的閱藏知津。這種崇尚宏博，激着空氣的提高，不分明是古學復興的徵象麼？當然，這種徵象表現在各方面，並不限於佛家。

晚明時代以讀書博古著稱的，有胡應麟焦竑陳第方以智等，稍前則有楊慎陳耀文，而王世貞亦頗有根柢。這些人除陳方二氏外，雖都不免於「雜見繁博」，但對於古學復興運動都是很有關係的。大概楊陳王胡，按劃抵隙，相引而起，爲一組；焦陳同時而相交游，在某點上亦可並論；方氏最後，亦最特出，卓爾不羣。我們且從這幾家在學風上對當時古學運動作一鳥瞰罷。

楊升菴慎生當正嘉年間，最號博洽。所著丹鉛錄譚苑醍醐等數十種，雖疏舛僞妄，在所不免，然讀書博古，崇尚考據之風實從此啓。其古音叢目古音獵要古音略例轉注古音略等，雖不如陳第之精粹，然引據繁富，實爲後來研究古音者所取材。其言有曰：

夫從乳出酪，從酪出酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，猶之精義入神，非一蹴之力也。學道其可以忘言乎？語理其可以遺物乎？故儒之學有博有約，佛之教有頓有漸。故曰：「多聞則守之以約，多見則守之

以卓。卓則易窮無約也，專見則易卑也」。佛之說曰：「必有實際而後有真空。實則據長而爲蘇酪，空則約瑕翩於非子」。以吾道而冗合外道一也，以外道而即證吾道一也。（鄧元錫序）

他這個博約論極精切有力，實提倡一種新學風，一種新治學方法。他斷然主張多聞多見，尚博尚實，和當時心學家所走路數顯然不同。他又說：

爲稚川云：「余抄撮衆書，撮其精要。用功少而所收多，思不煩而所見博……」。王融云：「余少好抄書，老而彌篤。雖自見者書，皆即疏記。後重覽省，歡情益深。習與性成，不覺笨倦」。（此據丹鉛總錄王融傳考證）王　惟執鞭古昔，頗合軌轍王。自束髮以來，手所抄集，帙成踰百，卷計越千……。（丹鉛別錄序）

抄書是考據的一種基本工夫。既要著書必有做，就不能不博覽，不能不抄書。所以後來顧亭林乃至有一著書不如抄書」之說。升菴此論是見其學風之所趨向。當時升菴的影響很大。如陳耀文，對他不服氣，因特著正楊一書以攻擊他。王世貞意見又不同，對於兩家各有指摘。胡應麟的丹鉛新錄，藝林學山，也是專爲訂正楊著而作。朱國楨湧幢小品說：

自有丹鉛錄諸書，便有正楊，又有正正楊。古人，古事，古字，此書如彼，彼書如此，散見雜出，各不相同。見其一不見其二，閧然糾駁，不免爲前人所笑。

周亮工因樹屋書影亦謂：

丹鉛諸錄出，而陳晦伯正楊繼之，胡元瑞筆叢又繼之。當時如周方叔謝在杭畢湖目諸君子集中，與用修爲難者不止一人。然其中雖極辨覈，有究是一義者，亦有互相發明者。予已裒爲一書，顏曰翼楊。……

不管「正楊」也罷，「翼楊」也罷，總而言之，以升菴爲中心，在當時學術界激起很大波動，這是極明顯的。升菴和許多其他開風氣的人物一樣，雖然說謬誤百出，還後人攻擊；然而他提出許多過去學者所沒有注意到的問題，在許多方面爲後來考證家開其先路，要追溯晚明古學復興運動的由來，總是不能不從他講起的。

陳耀文字晦伯，確山人，比升菴稍晚出，而博洽略可相當。所著經籍稽疑天中記等數十百卷，雖駁雜不

純，而且所著書，後來毛西河做楊慎傳疑時時稱引他。其正楊之作，辯證甚詳，未免太苛。但升庵博學與開通一種公案，使非著者有新人增加興趣不少，對於當時古學運動不能不說是一種有力的刺激。

王弇州世貞爲一代文壇盟主，其聲華意氣籠蓋一世，初年譽滿天下，後亦毀滿天下。平心而論，其素養博贍，並不是空疏；而博綜典籍，諳習掌故，絕不同於空疏者流，對於當時古學運動也不能說沒有一點功績。

胡元瑞應麟爲弇州門下客，本來也是弇州派下人物，而特以考據見長。所著書籍亦數十百卷，援引典籍，極爲繁富。四庫提要論其少室山房筆叢云：

應麟既博，又復本自聰明，抵掌縱橫，勢固有所不免。然明自萬曆以後，心學橫流，儒風大壞，不復以稽古爲事。應麟獨研索舊文，參校疑義，以成是編，雖利鈍互陳，而可資考證者亦不少。朱彝尊稱其不失爲讀書種子，誠公論也。在楊慎陳耀文焦竑諸家之後，錄此一書，猶所謂差強人意者矣。（卷一百二十三）

觀此可知胡氏在晚明古學界的地位。他對於升庵業遙很下過一番工夫，其筆叢中丹鉛新錄及藝林學山兩部分，對於楊陳二氏說多所折衷。他說：

楊子用修挾撫穎異，殫洽隆微，白首丹鉛，厥功偉矣。今所撰書，盛行海內。大而穹宇，細入肖翹，耳目八埏，靡不該綜。即近藻質綴之辨，亦是侈也。然而世之學士，咸有異詞。若以得失瑕瑜，適足相補。何以故哉？余嘗竊窺楊子之辨，大較有二：一曰命意太高，二曰持論太果。太高則迂怪之情合，故有於前人之說，疑也鑿而實之，明也汩而晦之；太果則滅裂之釁開，故有於前人之說，疑也鑿而信之，是也駮而非之。原輔敢陳兼，盾矛敵峙，世人率以稗楊子，則又非也。楊子蓋淺成濱，罕遘載籍，紬諸腹笥，千慮而一，勢則宜然。以余讀楊子遺文，劉訛襲往昔，隻字中蘊，咸稱爽棄，而屑屑操也。晦伯曰：「楊子之言，間多纂將，皆由傳錄誤之弘臣」。卿入於楊子業，所誤爲執鞭。輒於竹憚之暇，稍爲是正。至天壽壽，亡當大方。異者，業者臣於楊子之門，或爲余原其一斑矣。（丹鉛新錄）

用修生平著述，亡慮數十百種，丹鉛諸錄其一耳。余少癖用修書，求之未盡獲，已得稍稍獲，又病未能悉窺。其盛行於世，諸人尤所習，若藝林伐山等十數種，則不佞讀丹鉛外，以次卒業焉。其持見間竊竊余衷，而微瑕纇亦間有未易懸解者。因更掇拾異同，釐為錄，命之曰藝林學山。客規不佞：子之說則誠詩矣。獨不聞之蒙莊之言乎？天地一指也，萬物一馬也。昔河東氏非國語，而非非國語傳；成都氏反離騷，而反反離騷作。用修之言，世方尸而祝之，而且嘵嘵焉數以辨譏其後。從起者翕焉，予其殆矣。夫丘陵學山而弗至於山，幾子之謂也。余曰：唯！唯！竊聞之：孔魚詰墨，司馬疑孟，方之前哲，晦伯正楊，古今共然，亡取苟合。不佞於用修，盡心焉耳矣。千慮而得，聞有異同，即就正大方，方孜藉手，而奚容目睫譏也。夫用修之可，柳下也；不佞之不可，魯人也。師魯人以師柳下，世或以不佞善學用修，用修無亦逌然爲哉。（藝林學山引）

他以升菴的忠臣自命，其糾謬補闕，乃正所以善學升菴。他對於升菴實深向慕，而大受其影響，儘管多有異同，而實在是一條路上的人。他的四部正譌，頗為現今做辨偽工作者所表章，亦為筆叢中的一部分。

焦竑字弱侯，亦出萬曆年間，師耿天臺而友李卓吾，本是個王學左派的人物。然而他特以博洽著稱。所著國史經籍志雖不算好的，但對於目錄學這一道總算已能注意。其筆乘所論，雖多援儒入釋，大發狂禪之論，但精采處亦不少。最可注意的如「古詩無叶音」一條：

詩有古韻今韻，古韻久不傳，學者於毛詩離騷皆以今韻讀之，其有不合，則強為之音曰，此叶也。予意不然。如「騶虞」，一「虞」也，既音牙而叶「葭」與「豝」，又音五紅反而叶「蓬」與「豵」；「好仇」，一「仇」也，既音求而叶「鳩」與「洲」，又音渠之反而叶「逵」。如此則東亦可音西，南亦可音北，上亦可音下，前亦可音後，凡字皆無正呼，凡詩皆無正字矣。豈理也哉？如「下」，今在禡押，而古皆作「虎」音。擊鼓云，「于林之下」，上韻為「爰居爰處」；凱風云，「在浚之下」，下韻為「母氏勞苦」；大雅綿，「至於岐下」，上韻為「率西水滸」之類也。「服」，今在屋押，而古皆作「迫」音。關雎云，「寤

寤思服」，下韻「輾轉反側」，有狐云，「之子無服」，上韻爲「在彼淇側」；騷經，「非時俗之所服」，下韻爲「依彭咸之遺則」；大戴記冠詞，「始加昭明之元服」，下韻「崇積文武之寵德」之類也。「降」，今在絳押，而古皆作「攻」音。草蟲云，「我心則降」，下韻爲「憂心忡忡」；騷經，「惟庚寅吾以降」，上韻爲「朕皇考曰伯庸」之類也。「澤」，今在陌押，而古皆作「鐸」音。無衣云，「與子同澤」，下韻爲「與子偕作」；郊特牲，「草木歸其澤」，上韻爲「水歸其壑，昆蟲無作」之類也。此等不可殫舉。使非古韻而自以意叶之，則下何皆音虎，服何皆音迫，降何皆音攻，澤何皆音鐸，而無一字待他音者耶？蓋騷從雅詩人不遠，故其古韻皆術。世儒徒以耳目所不逮，而穿鑿附會，良可嘆矣。予兒時生五歲，時方讀國風，問曰：然則騶虞好仇當作何音？余曰：騶與豝爲一韻，虞與葭爲一韻，「吁嗟乎騶虞」一句自爲餘音，不必叶也。如「麟之趾」，「趾」與「子」爲韻；「麟之定」，「定」與「姓」爲韻，「吁嗟麟兮」一句亦不必叶也。殷其靁，靁北門，章末語不入韻，皆此例也。好仇，「仇」與「逵」同韻。蓋「逵」古音求。王粲從軍詩，「雞鳴達四境，黍稷盈原疇；館宅充廛里，士女滿莊馗」。「馗」即「逵」，九交之道也。不知逵亦音求，而改仇爲「渠之反」以叶之，[illegible]之曲說也。

此段論古音，明確條暢，殆然大顯顧亭林等諸書。從來講古音的多溯及陳第，而不及焦氏此文。實則江慎修已明言「古無叶音之說，始於焦竑，而陳第闡明之」。陳蘭甫對焦氏此文亦特別加以表章。陳第自己在其毛詩古音考的跋文上也說：

往年讀焦太史弱侯曰「古詩無叶音」，此前人未道語也。知言哉！歲在辛丑，嘗爲考證，尚未脫稿，即有建州溫陵之遊，稽滯三年，往從館中，甲辰春，來金陵，稿未攜也。秋末，適訪太史，談及古音，欣然相契，假以諸韻書。故本所憶記，復訓編輯。太史又爲補其未備，正其音切。於是書成可繕寫，爰以公諸同好。此道久湮，知之者寡。即吳才老、楊用修，博採精稽，猶未敢斷言非叶也。太史與愚乃篤於自信，與千載一洗矣。使見者以爲是也，古音自此明；即未盡也，然辨引伸，必自是始；如謂非也，則以待後

僅予某而已。

觀此可知古詩無叶音之說，確爲焦氏創見，卻陳氏所著亦未嘗不與之有關係也。

陳第字季立，連江人。治音韻特精。其毛詩古音考，屈宋古音義，爲後來言古音者所祖述。四庫提要說毛詩古音考條下論之云：

言古韻者自吳棫。然韻補一書，龐雜割裂，謬種流傳，古韻乃以益亂。國朝顧炎武作詩本音，江永作古韻標準，以經證經，始廓清妄論。而開除先路，則此書實爲首功。大旨以爲古人之音，原與今異。凡今所稱叶韻，皆卽古人之本音，非隨意改讀，輾轉牽就。如母必讀米，馬必讀姥，京必讀疆，福必讀偪之類，歷考諸篇，悉截然不紊。又左國易象離騷楚辭秦碑漢賦，以至上古歌謠箴銘頌贊，往往多與詩合，可以互證。於是排比經文，參以羣籍，定爲本證旁證二條。本證者，詩自相證；以探古音之源；旁證者，他經所載，以及秦漢以下去風雅未遠者，以竟古音之委。鉤稽參驗，本末秩然，其用力可謂篤至。雖其中如素音爲蘇之類，不知古無四聲，不必又分平仄；家又音歌，華又音和之類，不知爲漢魏以下之轉韻，不可以通三百篇，皆爲未密；然所列四百四十四字，言必有徵，典必探本，視他家執今韻部分妄以通轉古音者，相去蓋萬萬矣。初第作此書，自焦竑以外，無人能通其說。故刊版旋佚。此本及屈宋古音義，皆建寧徐時作購得舊刻，復爲刊傳。雖卷帙無多，然欲求古韻之津梁，舍是無由也。（卷四十二）

他完全用比較歸納以證經的方法，精密純粹，觀理秩然，在明人著述中可謂特出。這不僅爲治古音者闢出一條康莊大道，並且在一般治學方法上，其影響也是極大的。他沒有楊愼焦竑那樣博洽，卻也不像他們那樣駁雜。他和淸代樸學家更接近一步了。

方以智字密之，桐城人，爲明末復社所稱四公子之一。清兵南下後，曾從永曆帝於梧州。後見事無可爲，乃棄官爲僧。「無可」，「藥地」，「浮山愚者」，「極丸老人」，皆其出家後之稱號。與王船山時有往還，船上詩文中極稱道之。所著通雅五十二卷，皆考證名物象數訓詁音聲，極爲精博，迥出明代一般考據家之

上。四庫提要論之曰：

明之中葉，以博洽著者稱楊慎，而陳耀文起而與爭。然慎好偽說以售欺，耀文好蔓引以求勝。次則焦竑，亦喜考證，而習與李贄游，動輒牽綴佛書，傷於蕪雜。惟以智崛起崇禎中，考據精核，迥出其上。風氣既開，國初顧炎武閻若璩朱彝尊等沿波而起，始一掃懸揣之空談。雖其中千慮一失，或所不免，而窮源溯委，詞必有徵，在明代考證家中可謂卓然獨立矣。（卷一百十九）

明代考證若楊慎諸人無此種嚴密考證實不多見，由此可知其書之價值。方氏治學方法最可注意。他說：

考究之門雖卑，然非比性命可自悟，常理可守經而已。必博學積久，待徵乃決。（通雅凡例）

他已經把「考究之門」認成一種專門學問，和那性命之學相對立。他深知這門學問的性質，不能憑自悟，不能憑猜守，而必須廣泛搜采，日積月累，經過考證之歷程，把一切論斷都建立在確鑿的證據上，即所謂「博學積久，待徵乃決」，這已經是把握住考證家的治學方法的精髓了。他自述其治學的經過道：

吾與方伎遊，即欲通其藝也；觀物，欲知其名也；物理無可疑者吾疑之，而必欲深求其故也。以至於頹牆敗壁之上，有一字焉，吾未之見，則必詳其音義，考其原本，既悉矣，而後釋然於吾心。（通雅錢澄之序述方氏語）

若他這種到處考索細大不捐的雜碎工夫，和顧亭林簡直沒有二樣。他還有物理小識一書，原附於通雅，後別行，乃是由他兒子中通等編成的。其內容大致亦本張華博物志贊寧物類相感志諸書而衍之，但彼只言剋制生化之性，而此則推闡其所以然；雖所錄不免冗雜，未必一一盡確，所論亦不免時有附會，但能有意識的提出一種「質測」方法來，已經可說是度越千古。王船山稱他道：

密翁與其公子為質測之學，誠學思兼致之實功。蓋格物者，即物以窮理，惟質測為得之。若邵康節蔡西山則立一理以窮物，非格物也。（搔首問）

「質測」即實驗，語見物理小識。船山指出這和邵蔡等區別，非常重要。因為這就是科學所以別於過去一切象數占驗博物志異諸說之一點要也。這時候西學已經輸入了，方氏深受其影響。他用「質測」的方法，根

旅雜論可說已事實，敢信古，也敢信今。他說：

古今以智相積而我生其後，考古所以決今，然不可泥古也。古人有讓後人者，韋編殺青，何如雕板；龜山在今，亦能長律；河源詳於闊闊，江源詳於緬志；南極下之星，唐時海中占之，至泰西人，始合爲圖，補開闢所未有。（通雅卷首）

他認定人類知識，越積越多，後來居上，今人所知儘多爲古人所未及知者。許多明明白白的事實放在面前，斷不容我們強閉眼睛，曲從古人。他還不猶豫的稱泰西天文學「補開闢所未有」，可見他對於當時西學是何等的崇拜。他更注重方言辨證俗字，主張拼音文字，處處表現出他的歷史眼光，表現出他尊重近代的精神。這些地方已經超越了一般古學家，卽清代大師能達到這種程度的也不多。我們讀方氏書，只覺得元氣淋漓，處處透露出新時代的曙光。

大概明朝中葉以後，學者漸漸厭棄爛熟的宋人格套，爭出手眼，自標新異。於是乎一方面表現爲心學運動，另一方面表現爲古學運動。心學與古學看似相反，但其打破當時傳統格套，如陸象山所謂「掃俗學之凡陋」，其精神則一。王陽明已經要講古本大學了，王學左派的焦弱侯竟以古學淹備了。自楊慎以下那班古學家，並不像乾嘉諸老那樣樸實頭下工夫，而都是才氣縱橫，帶些浪漫色彩的。他們都是大刀闊斧，而不是細針密縷。他們雖不免於駁雜，但古學復興的機運畢竟由此打開了。

最後我們還應當一說的，就是當時藏書風氣的盛興。如范氏天一閣，鈕氏世學樓，祁氏澹生堂，黃氏千頃齋，錢氏絳雲樓，鄭氏叢桂堂，都是著名藏書的地方。其餘若上文所述焦竑陳第胡應麟等都是藏書極富。特別是毛子晉，專以藏書刻書傳名後世。他前後積書八萬四千冊，構汲古閣目耕樓以保藏之。一時書船雲集於門，邑中爲之諺曰：「三百六十行生意，不如鬻書於毛氏。」他並且刻了許多古書，流布徧天下。直到現在，稍讀古書的幾乎無不知有汲古閣，可想見其影響之大。假使沒有這樣豐富的藏書，那班古學家將無所憑藉以用其力。我們講晚明古學運動，對於這些私人圖書館是不應遺忘的。

第八章　西學輸入的新潮

在晚明思想解放的潮流中，除古學復興外，還另有一番新景象，那就是西學的輸入。原來自萬曆以後，西洋耶穌會教士利瑪竇艾儒略龐迪我熊三拔湯若望陽瑪諾羅雅谷龍華民鄧玉函等相繼來華。他們學識品格本來很好，而又能迎合中國風習，所以逐漸在士大夫間活動起來，取得許多名流的信仰。這些教士中，聲名最大的當然推利瑪竇。如李卓吾袁中郎鄒元標葉向高李日華謝肇淛等，都稱羨讚他，更不要說當時天主教三大柱石徐光啓李之藻楊廷筠了。他們本為傳教而來，但同時也卻為中國播傳許多科學的種子。我們且先把當時學術各部門中所受他們的影響，作一概略的敘述，然後把最重要的徐光啓特別提出來講一講。

首先自然要說到天算。那時候所行的「大統曆」，即元朝郭守敬「授時曆」之舊，歷年既久，錯誤很多。萬曆年間，朱載堉邢雲路先後上疏，請求釐正，恰當這時候，利瑪竇等來到了。他們都長於天算，其推算之密，製作之巧，實非中國前古所未有。於是由徐光啓李之藻等的推薦，將參與曆法改革的大業。天啓崇禎兩朝十幾年間，很把這件事當一件大事辦。經他們合譯或另撰的書不下百餘種，要為崇禎曆書，天學初函。其中如利徐合譯的幾何原本，幾成為後來學算者必讀之書。四庫提要在測量法義條下言及此書道：

> 自是之後，凡學算者必先熟習其書，如釋某法之義，遇有與幾何原本相同者，輒注曰見幾何原本某卷某節，不復更舉其言。惟幾何原本所不能及者始解之。

由這幾句話可知此書影響之大。此外若測量法義，測量異同，勾股義，渾蓋通憲圖說，圜容較義，同文算指等，非著者或徐或李，而實皆利氏所譯授。明史天文志論其事道：

> 明萬曆間，西洋人利瑪竇等入中國，精於天文曆算之學，發微闡奧，運算制器，前此未嘗有也。

清阮元疇人傳卷四十四附錄近世西洋人，首舉利瑪竇，以利氏東來為「西法入中國之始」，解釋其著述頗詳。

其論曾云：

自利瑪竇入中國，西人接踵而至。其於天學，皆有所得。採而用之，此禮失求野之義也。而徐光啓至謂利氏爲今日之羲和云。

風氣既開，後來清代學者繼續發展。其影響所及，不僅出了幾位專門天算學家，並且許多經學家都兼長天算。這是明末西學輸入最明顯的產果。不過當時所輸入的天文學，還是歐洲的舊天文學，也就是托來梅Ptolemy以來的天文學，而不是歌白尼Copernicus以後的新天文學。因爲歌氏的著作已於一五四三年出版，但尚未大行。利瑪竇等仍囿於當時天主教徒以地球爲宇宙中心之成見，而不信歌氏太陽中心說。這也無足怪，因爲歌白尼學說之被確認，尚待葛利略Galileo出來以後也。

其次是輿地。利瑪竇等一班教士，遠渡重洋，挾其淵博的世界知識，使向來閉關自大的中國人士聞所未聞。異方殊俗，引起不少興趣。如利氏的萬國輿圖，艾儒略的職方外紀……繪圖立說，中國人之知有五洲萬國自此始。在裴化行所著天主教十六世紀在華傳教誌中，描寫利氏在肇慶府的情形，特別詳述其地圖之爲人所注意道：

在會所的客廳內，懸有一張西文「世界全圖」。凡來會所參觀的人都聚神凝視，並彼此相探問這是一張什麼圖。因爲他們從來沒有見過，並從來沒想過，世界上縮影是這樣的。各重要人員都願意把這圖譯成中文，爲能更明瞭圖上所含的一切。……利瑪竇爲應付朋友的請求，即一面參考他的旅行日記及別的西洋書籍，一面借翻譯官的幫助，編成一本註解地圖的小冊子，並在內插入天主教儀式及各地方習俗的記錄……這種地圖，雖然有很多缺陷，大家卻視爲稀世的奇品，不久便流傳到全中國各省內。……當著他們見到世界全圖，上面表現着一個極龐大的世界，中國是被移置在一個角落，並且看着很小，一般昏激的人們，有開始時笑司鐸們的；但是比較明智的人，注意到地圖構造是這樣精密，上面有經度及緯度，有赤道線，有迴歸線……因此他們便不自禁的相信圖上的一切都是與實際相合的。利瑪竇爲減除中國朋友對於新地圖上的疑

心，使很小心，把大家對於地圖的觀念轉移。因為中國學者不能忍受他們所認識的西洋諸國家擺在世界東部的一個角落上，但是他們又不能否認這個新輸入的數學上的證明：於是利瑪竇不得已把地圖上的第一條子午線（為遷就中國人起見）的投影的位置轉移，把中國放在正中。這正是一種適合於中國學者脾味的地圖。來司鐸相信，以後這講時一定有許多饑利，來看見西洋各國與中國的距離遠得無法擔憂，又有重洋相隔，便不再懼怕有外力來侵略。（下略）六四頁

從這段話裏可知當時中國學者地理知識的幼稚，及利氏對於他們的新刺激。利氏地圖及其所附說明，從現在看來，自然也覺得幼稚，但在中國地理學的發展史上，他確實劃出一個新時代。後來清康熙年間，測繪皇輿全覽圖，還全賴一班教士們的力量。清儒對於域地上的興趣，也未嘗不與此有關。（禹貢半月刊五卷第三四合期洪業考利瑪竇的世界地圖一文可參看此文）

其次是音韻。中國音韻學自與印度交通而進一步，自與西洋交通而又進一步。耶穌會教士譯中國書，多用羅馬字注音。如現仍保存在北平圖書館中殷鐸澤用拉丁文翻譯的中庸等書，即其實例。金尼閣更著西儒耳目資一書，以西洋之音，通中國之音，為當時音韻學界別闢新路徑。後來方以智著通雅，劉獻廷著新韻譜，都明白承認受西人的影響。清代音韻學之盛，不能說和西學輸入沒有一點關係。（詳羅常培先生著明季耶穌會士在音韻學上之貢獻及羅馬字注音一書論此甚詳可參看）

其次一切名物度數利用厚生之學。明末西學輸入的結果，不僅發展了天算輿地音韻等幾種專門學問，實在說，當時整個思想發動也未嘗不受其影響。中國學者向來所常稱的是道德倫紀，而對於一切名物度數利用厚生之事則不甚留意。利瑪竇曾說：

治滿數千百國，所見中國土地人民，聲名禮樂，實海內冠冕。而其民廟多貧乏，一遇水旱，則有道殣，國計亦絀焉者，何也？（泰西水法序，見徐光啓集四冊中所引）

這段話實在能指出中國的弱點。地大物博，而常患貧，這種奇怪現象，至今猶然。利氏因進者水法，以為富國

足民之計。後來熊三拔著泰西水法，鄧玉函著遠西奇器圖說，種種實用的學問技藝逐漸輸入。徐光啓既受其影響而著卓絕千古的農政全書，而清初諸儒經世致用的思想亦啓發於此了。當時西學有廣泛的輸入，其治學方法亦影響到各方面。如艾儒略所著西學凡，講西洋建學育才之法，把當時歐洲教育制度學問門類已介紹其大概。李之藻譯名理探，把西洋論理學也介紹過來了。總而言之。一切名物度數利用厚生之學，因受西學影響而都漸漸爲人所注意了。說到這裏，我又想起方以智。不惟他自己著物理小識，並且他的祖父野同公，他的父親潛夫公，他的外祖父吳觀我，都是喜歡研究物理的。他的曾祖明善公的門生王虛舟，且著物理辨，物理小識，就是緣此而作的。他的兒子中德，中通，中履，與物理小識的編纂者，書中多附錄其說。中通更與揭宣往復討論，錄爲揭方問答一書。這不僅可見方氏的家學淵源，而一時研究物理的風氣亦可想見。這種風氣係受西學影響，是他們書中明白表示出來的。然而當時與西學關係最深的，究竟還要推徐光啓。我們現再以徐氏爲中心，作一較詳的論述：

徐光啓字子先，號玄扈，諡文定，上海人。生於嘉靖四十一年（一五六二），卒於崇禎六年（一六三三），壽七十二歲。官至太子太保，文淵閣大學士，禮部尚書。他初遇西教士郭仰鳳於韶州，談道頗洽。後在南京，復遇利瑪竇。既而從羅如望受洗。及官翰林，與利氏皋在北京，自〈過從日密，西洋曆法砲術農田水利及其他一切名物象數之學遂皆以傳入。他對於西學有廣泛而深刻的認識，並不限於幾種專門學藝。就如他說：

幾何原本者，度數之宗，所以窮方圓平直之情，盡規矩準繩之用也。……盡不用爲用，衆用所基，眞可謂萬象之形囿，百家之學海。（利）先生曰：是書也，以當百家之用，庶幾有羲和般墨其人乎？獨其小者。有大用於此，將以習人之靈才，令細而確也。余以爲小用大用，實在其人。如鄧林伐材，棟梁榱桷，恣所取之耳。（刻幾何原本序）

更有一種格物窮理之學，凡世間世外萬事萬物之理，叩之無不河懸響答，絲分理解。退而思之，窮年累

月，食見其數之必然而不可易也。格物窮理之中，又復旁出一種象數之學，大者為曆法，為律呂。至其有形有質之物，有度有數之事，無不賴以為用，用之無不盡巧極妙者。（泰西水法序）

這說明了科學的普遍性，必然性，和精確性。他以「不用為用」的實理為基礎，對農業發揮其「親面驗」的科學精神，一指向來中國學者論事說理模糊影響之病。他時常用數字統計，如云：

月食諸史不載，所載日食：自漢至隋凡二百九十三，而食於晦日者七十七，晦前一日者三，初二者三，其疏如此；唐至五代凡一百一十，而食於晦日者一，初二日者一，初三者一，稍密矣；宋凡一百四十八，則無晦食，更密矣，猶有推食而不食者十三；元凡四十五，亦無晦食，更密矣，猶有推食而不食者一，食而失推者一，至加時先後至三四刻者，當其時已然。……雖捷諸臣，鉤深奪新法遂成，似可悉無前代之誤，乃食限或差半分上下，加時或差半刻上下，亦所不免。（月食先後各法不同錄出及疏密二法疏）

這是說古曆預告日食，自漢迄明，精密程度，代有進展。宋元以前，常可差至一日；自元迄明，尚可差至三四刻：徐氏採用西洋新法，始減至半刻上下。這一段中國曆算演進史，他歷歷用數字統計指示出來。又如他說：

洪武中親郡王以下男女五十八位耳，至永樂而為位者百二十七，是三十年餘一倍矣。隆慶初玉牒所載者四萬五千，而見存者二萬八千，萬曆甲午玉牒所載者十萬三千，而見存者六萬二千，即又三十年餘一倍也。頃歲甲辰玉牒所載者十三萬，而見存者不下八萬，是十年而增三分之一，即又三十年餘一倍也。夫三十年為一世，一世之中，人各有兩男子，此生人之大率也。則自今以後百餘年，而食祿者百萬人，此亦自然之勢，必不可減之數也，而國計民力足供乎？（處置宗祿查核邊餉議）

明初創設宗祿，王歲萬石，以降為率國中尉，歲二百石。到萬曆年間，連年災荒，邊餉無著，宗祿實難維持了。徐氏從過去推未來，指出其必不可免的趨勢。他居然能用數字統計，得出三十年增加一倍的「生人之大率」。這簡直是馬爾薩斯的人口論，而他卻遠早出數二百年。他最致力於農田水利，在他的農政全書中有許多極精彩的話。如云：

脩考宋時與中松郡稅糧十八萬石耳，今年米九十萬石，會計加編徵收耗剩起解鋪墊諸色役費，當復稱是，是十倍宋也。……三百年而尚存視息者，全賴此一機一杼而已。非獨松也，蘇杭常鎭之幣帛枲紵，嘉湖之絲纊，皆恃此女紅末業，以上供賦稅，下給俯仰。若求之田畝之收，則必不可辦。今北土之吉貝賤而布貴，南方反是，吉貝則泛舟而鬻諸南，布則泛舟而鬻諸北，此皆事之不可解者，若以北之棉，學南之織，豈不反賤爲貴，反貴爲賤？余居恆謂北方之人必有從事者。若云彼土風高不能抽引，此語誠然，顧豈無居巧之法？而總料其不然，亦未免爲悠悠之論。故常揣度殆此數十年，松之布當無所洩，無所洩，即無以上供賦稅，下給俯仰。（全書三十五卷）

他深切認識棉絲等紡織工業在農村經濟中的重要性，並能預見其危機，試把近百年來中國農村所受國際經濟侵略的情形和這段話作一對照，當可覺其深識遠見眞不可及。他隨處留心，把各地農業情形，各種農業方式，瞭然羅列心目間；所以每發一論，總是眞切透到，能抓住要害，絕不像旁人尋說些空泛籠統不着痛癢的話。還說蝗蟲問題，一到他手裏，便儼然構成一套科學理論。在屯田疏稿中除蝗疏下，他徵引歷史事實，善用數字統計，把蝗生之時，蝗生之地，治蝗之法，都原原本本，有憑有據的講出來。他講水利更津津有味。在同疏用水疏下云：

能用水，不獨救旱，亦可弭旱。灌溉有法，滋潤無方，此救旱也。均水田間，水土相得，興雲起霧，致雨甚易，此弭旱也，能用水，不獨救潦，亦可弭潦。疏理節宣，可蓄可洩，此救潦也。地氣發越，不至鬱積，既有時雨，必有時暘，此弭潦也。不獨此也，三夏之月，大雨時行，正農田用水之候。若遍地耕壟，溝澮縱橫，播水於中，資其灌溉，必減大川之水。先臣周用曰：「使天下人人治田，則人人治河也」。是可損決溢之患也。故用水一利，能違數害。變理陰陽，此其大者。不然，神禹之功，僅「抑洪水」而已，抑洪水之事，則「決九川距海，濬畎澮距川」而已。何以遂曰：「水火木金土穀惟修，正德利用厚生惟和」，一舉而萬事畢乎？是故水能爲利，亦能爲害，不善用之則爲害，善用之則爲利。欲違害而就利，務

求其勢，不審其勢而強事之，無所用之，盡費而無益也，地之不得水者，水之不為田用者亦多矣。……用水之術……用水之法……用水之要……作用水以用水……

看他把一個大的水利問題，都把它科學化了。他說「西北治河，直隸諸水利」，當要詳計。並將「水學」基礎放於「勾股測量」之上，此實是最科學的方法。他在測河議中更說：

「令該督分遣其人，令傳求巧工精業，募之從吏，西自孟門，東盡碣石，南窮淮濟，北盡[illegible]，細分水陸，在在測驗，近則數年，遠則[illegible]，……遍令東西南北，地形水勢，審驗其壅塞溝渠，又考驗其原泉淺深高下測驗，詳繪其圖，證明其源，並著之論說，擬立論，彙成一書。」

他治河不是隨便從事的，而先要把中原地形大規模測量一番，製出詳確可靠的地形圖，以作依據，這真是科學家的作風。這種偉大的工作計劃，直到現在還需要我們去努力實現。他還有個偉大計劃，就是要建立一個分工合作的許多科學集中起來的研究機關。他知道科學是不能專靠少數人，而需要許多人公開研究的。他引利瑪竇的話道：

「先生嘗語余曰，西士之精於曆，無他謬巧也，千百為輩，傳習講求者三千年，其青於藍而寒於水者時時有之，以故言曆者亦確而彌密，立法彌詳亦彌密。」（簡平儀說序）

這是科學家不同於術士的地方。徐氏既合西士，創立曆局，實即根據此意。當時局中所譯西書，旁及各科，本不限於天算。但按着徐氏理想計劃，還更要「旁通眾務」，大規模的幹一番。他在條議曆法修正歲差疏中有云：

「曆度數既明，又可旁通眾務，濟時適用，此則臣之所志，而非臣之所能，故不無望於眾思群力之助也。」

於是乎他提出急要事宜四款。其第四款「度數旁通十事」，就涉及：（1）氣象學，（2）水利工程，（3）音樂，（4）軍事學，（5）統計學，（6）營造學，（7）物理學與機械工程，（8）地理學與製圖學，（9）醫學，（10）鐘表學。最後他總括說道：

夏周之周髀算經云：「禹之所以治天下者，勾股之所由生也。」蓋凡物有形有質，莫不資於度數故耳。此

須按籍講求。若得同事多人，亦可分曹速就。

這個計劃如果實現，簡直就是一個大規模的科學研究院。徐氏與歐洲近代科學始祖培根爲同時人。培根曾著新大西洋（New Atlantis）一書，假想一學術研究機關，名曰羅門館（Solomon House），館中延聘三十六位科學家，其半數編輯古今經籍中的科學論說，其餘十八人復分六組，試行各種實驗，而審察其結果，最後目的乃在求萬事萬物之理而獲得新發明。這個理想研究院和徐氏所擬「旁通眾務」的計劃，很有些相類。然而培根去世後，四十三年間，新大西洋風行一世，刊印了十版，英國皇家學會即依照其模型而成立於一六六〇年。後來這個學會中人才輩出，成爲近代科學的大本營，溯其淵源，不能不說是受培根之賜。徐氏的計劃，卻只成立了那麼個曆局，翻譯了那麼些西書，雖然在中國學術史上也留下深刻的痕跡，但其理想究竟沒有圓滿實現，繼續發展，闢出一個科學的新天地。徐氏的偉大，在許多方面實超過培根，然而歷史條件限制了他。這不是徐氏的不幸，而實在是中國的不幸啊！

關於晚明時代西學輸入情形，各書論及者甚多，故本章只略述大概。至徐氏學術，本文所論多根據竺可楨先生近代科學先驅徐光啟一文。該文見民國二十三年上海所出徐文定公逝世三百年紀念文彙編中，甚精彩，可參考也，最後我介紹一段趣話，即袁小修日記卷四所載：

邸報，得西洋陪從利瑪竇之訃。瑪竇從本國航海來，凡四五年始至。初住粵，住吳越，漸通華言及文字。後入都，進自鳴天主像及自鳴鐘於朝。朝廷館穀之。蓋彼國事天，不知佛。行十善，習交道，量身甚多。瑪竇善論，工著述。所入甚薄，而常以金贈人，置居館僮僕甚都，人疑其有丹方若王陽也。然實實多秘術，惜未究。其言天體若雞子，天爲青，地爲黃，四方上下皆有世界，如上界與下界人足正相對，蓋下界者如蠅蟲倒行屋梁上也。語甚奇。正與楞嚴經所云「仰世界，俯世界，側世界」語相合。賓與精神壯來，中郎衙舍數見之。壽僅六十，聞其人蓋異身也。

當時學者初見西人，都用好奇的眼光，作極幼稚可笑的推想，其篇模誤解往往有更甚於此者。（此類材料甚多，參閱另稿「明清間學者對於西學的印象」一文。以上錄之）

由此益可見徐李諸子眞卓乎不可及了。

第九章　餘論

由以上數章所述，可以看出來晚明思想界有幾個明顯趨勢：其一，從悟到修，這表現於東林各派的王學修正運動，以及雲棲憨山等首重戒律，特唱淨土；其二，從思到學，這表現於古學復興，及西學的輸入；其三，從體到用，這表現於張居正徐光啓等的事功思想，及左派諸人的大活動；其四，從理到氣，這表現於劉蕺山等的反理氣二元論。這幾種趨勢，矛盾衝突，參互錯綜，形成一個斑駁陸離的局面。然而進一層追求，觀其會通，尚可以看出一個總趨勢，即從超現實主義到現實主義是也。從悟到修，悟虛而修實，從思到學，思虛而學實，從體到用，體虛而用實，從理到氣，理虛而氣實。大體說來，在晚明思想界佔中心地位的還是王學和禪學。最能代表現實主義潮流的事功派，西學派，古學派，這時候還只是剛剛抬頭。然而在王學和禪學內部，也未嘗沒有現實主義的傾向。如來禪和祖師禪，東林派和狂禪派，右派王學和左派王學，各有其現實主義的一方面。這各種現實主義傾向漸漸匯合成一大潮流，於是乎清初諸大師出來，以經世致用實事求是相號召，截然劃出一個思想史上的新時代。這一班大師都是明代遺民，他們的早年生活，還有些應該敘入晚明思想史以內的。

當明朝滅亡，清順治帝初入中原的時候，孫夏峯已六十一歲，黃梨洲三十五歲，顧亭林三十二歲，王船山二十六歲，李二曲十八歲，顏習齋十歲，還有陸桴亭，張楊園，王寅旭，張稷若，傅青主，魏叔子……都是他們一輩人。這班大師中，習齋這時候年還太小，無可表現；二曲正在孤寒中掙扎，亦還未見鋒光；船山稍露頭角，而旋遭亂離；其早已活躍於明末思想者，只有夏峯，其次則梨洲亭林而已。

夏峯資格最老，梨洲明儒學案中已經有他的位置。他早和魏大中周順昌定交，以氣節相期許。當魏忠賢燄正烈，魏周與楊左諸君子被難時，他挺身營救，義聲震一時。他和鹿伯順為共同講學的摯友，都以陸王為宗。他們體認真切，不蹈王學末流猖狂之習。大體上說，他們實與東林派桴鼓相應，而為其羽翼。及伯順殉流

寇之難，北方學者只有夏峯巋然獨存。國變後，他自將北學群賢，講學於蘇門山，直至九十二歲而終。他晚年學風丕變，和會朱陸，兼綜漢宋，打破門戶之見，而一以躬行實踐經世致用為歸。當時大河南北之學者幾乎盡出其門下，即顏李學派亦未嘗不淵源於此，實為初期學一大宗也。這是後話，姑且不談。

梨洲之父黃忠端公尊素，亦東林派要人，死於魏忠賢之難。梨洲年十九，入京訟冤，椎擊仇讎顯純，為父報仇。歸家後，折節為學，遍訪江南各大家藏書。更從學劉蕺山，力推陽明一派之學說。其後遭遇國變，從南明諸王起義兵。既事無可為，乃返鄉，避據著述，更繼紹永嘉金華諸先正經制文獻學派之遺緒，蔚成東南學術一大宗，而為構成一代浙東學術之開山。如但就其國變以前的早年生活觀察，其學業實尚在東林時代也。

亭林本亦江南大族，早年曾和歸莊等從遊文社，露頭角於復社，一時有歸奇顧怪之目。又與潘檉章吳炎深為友，二子皆長於文史之學，入清後以莊氏史案被殺者也。由此可知亭林早年亦明末社黨中人。然而他此時已纂輯郡縣志及天下郡國利病書。其自序云：

崇禎己卯，秋闈被擯，退而讀書。感四國之多虞，恥經生之寡術。於是歷覽二十一史，以及天下郡縣志書，一代名公文集，及章奏文冊之類，有得即錄，共成四十餘帙，一為輿地之記，一為利病之書。（天下郡國利病書序）

此書是崇禎己卯起，先取一統志，後取各省府州縣志，後取二十一史參互書之。凡閱志書一千餘部，本史不盡則注之旁，旁又不盡則別為一集，曰備錄。（肇域志序）

觀此可知當時亭林已留心當世之務，從事博覽群考，後來樸實考訂經世致用之學風且發韌於此了。

此外船山早年曾受知於高彙旃，而與黨氣中人相往來，彙旃，忠憲公景逸之子也。擇庵，楊園，亦都曾侍從蕺山講席，後來才各走自己的路。總而言之，自顧高諸子倡道東林，風聲所播，社學大興。直至明亡以後，東南一帶學術團體，如幾社，狷社，讀書社等……不計其數，而以復社為尤著。上述諸大師多出身此等社團

中，其教盛行，文名益著，當日時艱，以澄清天下為志，固猶是東林之流風餘韻也。及遭逆璫禍，劉年清議之餘，浮華盡剗，從務本實，然術智觀若稍簡而更為精進，於是向之以才情意氣稱一時者，且以實學實用卓然為一代大師。顧黃諸子之學，雖皆大成於清初，要其在明朝末年所遇之一段早年生活實自有其重要意義也。

上面各章中，除第一章提及湛甘泉外，後來再沒有講到這一派。其實甘泉為白沙弟子，為陽明講友，而且享壽又高，在陽明死後好多年他還講學，所以當時湛學之盛，幾不下於王學。他以「隨處體認天理」為宗，對於陽明多勁諍議。他條列陽明格物之說有四不可：

自古聖賢之學，皆以天理為頭腦，以知行為工夫。兄之訓格為正，訓物為念頭之發，則下文誠意之意即念頭之發也，正心之正即格也，於文義不亦重複矣乎？其不可一也。又於上文知止能得為無承，於古本下節以修身說格致為無取，其不可二也。兄之格物訓云正念頭也，則念頭之正否亦未可據。如釋老之虛無，則曰：「應無所住而生其心」，「無諸相」，「無根塵」，亦自以為正矣。楊墨之時，皆以為聖矣。豈自以為不正而安之？以其無學問之功，而不知所謂正者乃邪而不自知也。其所自謂聖，乃流於禽獸也。夷惠伊尹，孟子亦以為聖矣，而流於隘與不恭而異於孔子者，以其無講學之功，無始終條理之實，無智巧之妙也。則吾兄之訓徒正念頭，其不可三也。論學之最始者，則說命曰：「學於古訓乃有獲」；周書則曰：「學古入官」；舜命禹則曰，「惟精惟一」；顏子述孔子之教則曰「博文約禮」；孔子告哀公則曰，「學問思辨篤行」：其歸於知行並進，同條共貫者也。若如兄之說，徒正念頭，則孔子止曰「德之不修」可矣，而又曰「學之不講」何耶？止曰「默而識之」可矣，而又曰「學而不厭」何耶？又曰「信而好古敏求」者何耶？子思止曰「尊德性」可矣，而又曰「道問學」者何耶？所講所學所好所求者何耶？其不可四也。

（答陽明王都憲論格物）

甘泉自己對於格物怎樣解釋呢？他說：

儒之所以訓格者，至其理也。至其理云者，體認天理也。體認天理云者，兼知行合內外言之也。

（答陽明書論格物）格者，至也，即格於文祖、有苗之格。物者，天理也，即言有物、舜明於庶物之物，即道也。格即造詣之義，格物者，即造道也。知行並進，學問思辨行皆所以造道也。故讀書，親師友，酬應，隨時隨處皆求體認天理而涵養之，無非造道之功。意心身工夫皆於格物上用，家國天下皆即此擴充，無兩段工夫。此即所謂止至善。嘗謂止至善則明德親民皆了者此也。如此方可講知至。孟子「深造以道」，即格物之謂也；「自得之」，即知至之謂也。「居安」，「資深」，「逢源」，即修齊治平之謂也。（答陽明）

關於格物這個問題，實在太糾紛。自宋以後，幾乎有一家宗旨，既有一家的格物說。甘泉解格物為「造道」，為「求至理」，而終歸於「隨處體認天理」，自成他的一家言。至於批評陽明四不可之說，前兩條係章句文義問題，本非陽明所重視。陽明大旨只是以格物為誠意的實功，把八條目一貫起來，不分作幾段工夫，以符合於他的「致良知」。至於詳細文義上，他皆在這裏沒有斟酌妥當，有待於後來的補充修正。不過這和湛王兩家根本精神沒大關係，儘可存而不論。重要的是甘泉所說三四兩項。其實這兩項仍是一項，不過說陽明只有「尊德性」而沒有「道問學」罷了。講到這裏，就牽涉着朱陸戰鬪一大懸案。向來分判朱陸的，總說是陸偏於「尊德性」，而朱偏於「道問學」，這種說法本出自朱子自己，而象山當時就那樣反對道：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」陸王派的特色，就在把「道問學」當作「尊德性」的工夫，不離行以言知，不離心以言理。換句話說，朱子把「道問學」與「尊德性」並列起來，是二元的；陸子把「道問學」統屬於「尊德性」之下，是一元的。所謂朱偏於「道問學」陸偏於「尊德性」這種說法，也只有在單一為平列一為統屬的意味上，是可以成立的。假如甚麼樣「行」外另講個「知」，「心」外另講個「理」，「尊德性」外另講個「道問學」，那就已經成為朱子的同調了。甘泉所指陽明學說的毛病，正同於一班朱學家的觀點。只要把陽明答羅整菴及顧東橋那兩篇論學書看一看，自可瞭解陽明本旨決不是那樣簡單。最有趣的是：甘泉的老師陳白沙，本是明代學者從朱轉陸的第一人，是陽明這與朱對立的先驅。現在甘泉却違悖師說，作為朱學派事實上的支柱，而反抗進一步的

革新講旋了。更妙的是：甘泉之學，一傳而爲何吉陽，唐一菴，再傳而爲許敬菴，三傳而爲劉蕺山，從調和湛王，漸漸而爲王學修正派，以挽救王學末流之弊，而開闢思想史上另一個新局面，這樣一來，湛學又成爲王學的功臣了。在歷史上的事情，相反相成，迭起迭伏，往往如此。

我們想一談晚明時代下層社會的思想運動。這個運動和王學有關，特別是和左派王學有關的。本來王學比朱學容易接近下層社會。焦理堂說：

> 紫陽之學，所以教天下之君子；陽明之學，所以教天下之小人。……行其所當然，復窮其所以然，通習乎經史之文，體求乎性命之本，此惟一二讀書之士能之，未可執顓愚頑梗者而強之也。良知者，良心之謂也。雖愚不肖不能讀書之人，有以感發之，無不動者。（論良知）

這段話很有意味。王學本極活潑，本是徹上徹下的。自童子至於聖人，自天子至於庶民，不管你什麼程度，什麼地位，什麼職業，都可以隨分用力。各人有各人的良知，就不妨各就力之所及自致其良知。既無須「半日讀書，半日靜坐」；也不必「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。當下具足，易知易能，陽明直然說：

> 與愚夫愚婦同的，是爲同德；與愚夫愚婦異的，是爲異端。（傳習錄下）

他正是以愚夫愚婦的良知良能爲標準。他有一篇話泰和楊茂，教一個聾子啞子致良知。看他那樣指點人的方法，真是親切簡易，真是「夫婦之愚可以與知，可以能行焉」。陽明認定聖人之所以爲聖，不在知識才能，而在其心之純乎天理。他曾以精金喻聖人，以分兩輕重喻才力大小；更說堯舜如萬鎰，文王孔子九千鎰，禹湯武王七八千鎰，伯夷伊尹四五千鎰，分兩不同；其爲精金則同；才力不同，其純乎天理而爲聖人則同。照這樣講，聖人不一定要萬金萬鎰，七八千鎰也可以，四五千鎰也可以。究極言之，做個半斤半兩的聖人，也當然沒什麼不可以。這樣一來，聖人的資格也就放寬，聾聖人，瞎聖人，工聖人，農聖人，大大小小，形形色色的聖人，都該爲陽明所容許。於是許多下層社會的份子，都有機會闖入聖人的門牆了。

首先就出了王心齋，其生平經歷與學說在第二章中已經講過的。他以一個鹽丁，居然成為王學大師，開出泰州一派。王學的風行一世，要算由於這個學派的鼓吹力量為最多。心齋的弟子王一菴說：

自古農工商賈，業雖不同，然人人皆可共學。孔門弟子三千，而身通六藝者才七十二，其餘則皆無知鄙夫耳。至秦滅學。漢興，惟記誦古人遺經者，起為經師，更相授受。於是指此學獨為經生文士之業，而千古聖人與人人共明共成之學，遂泯沒而不傳矣。天生我師，崛起海濱，慨然獨悟，直宗孔孟，直指人心。然後愚夫俗子不識一字之人，皆知自性，自靈，自完，自足，不假見聞，不煩口說，而二千年不傳之消息一朝復明矣。（明儒學案卷三十二王一菴語錄）

這段話昌言農工商賈愚夫俗子不識一字之人都可與共學，並且也只有這樣的學才是真正的聖學。不錯，心齋就是出身下層社會的，由他所領導的泰州學派，更聚集許多下層社會分子。如樵夫朱恕，田夫夏廷美，陶匠韓樂吾等都是。後來李二曲著觀感錄，就是特別表章這班平民學者的。這裏面最可注意的是韓樂吾。他於農隙聚徒講學，與工商賈從之遊者千餘，可知其影響之大。明儒學案記他：「一村既畢，又之一村，前歌後答，絃誦之聲，洋洋然也」。試想這是何等氣象！李卓吾述羅近溪講學的情形道：

至若牧童樵豎，釣老漁翁，市井少年，公門將健，行商坐賈，織婦耕夫，竊屨名儒，衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。況夫布衣韋帶，水宿巖棲，白面書生，青衿子弟，黃冠白羽，緇衣大士，縉紳先生，象笏朱履者哉？是以車轍所至，奔走逢迎。先生抵掌其間，坐而談笑。人望丰采，士樂簡易。解帶披襟，八風時至。（焚書卷三羅近溪先生告文）

這真是所謂「夫子之門，何其雜也」。在這樣複雜的羣衆間講學，傳統的士大夫氣息自然要消除幾分。並且這班左派分子都主張教學相長，主張「教不倦」與「學不厭」，主張「察邇言」，「取諸人以為善」。他們看那些牧豎樵夫都是共學的師友，都有可「察」，都有可「取」。這使他們的意識自然漸漸下層社會化了。晚明狂禪運動風靡一時，實在和這有很大的關係。這種下層社會的思想運動，一方面說來儘管有粗雜處，另一方面說

却是虎虎有生氣的。晚明思想界，或多或少，或正或反，幾個都受這種影響。從這裏入手研究下去，我們對於當時思想上的種種表現，也許更別有會心罷。